بعونك يا لطيف

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
(۱۱۴۴-۱۲۲۵)

شرح مثنوی معنوی

جلد پنجم

به اهتمام

ابوالحسن اسماعیلی

سرشناسه: بحرالعلوم، عبدالعلی بن محمد، ۱۱٤٤-۱۲۲۵.
عنوان و نام پدیدآور: شرح مثنوی معنوی / ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین (مشهور به بحرالعلوم) .
مشخصات نشر: قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) ، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۱٤٤ ص.: ۵/۱٦×۵/۲۳ س‌م.
شابک: دورهٔ ٦ جلدی ۳۵۰۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-۵۷۹-۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.
یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: Sharḥ Mathnawī maʿnawī
موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Sufism -- Early works to ۲۰th century
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

شرح مثنوی معنوی

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم

جلد پنجم

چاپ اول: ۱٤۰۳؛ شمارگان: ۵۰۰ نسخه؛ قیمت: ۵۰۰۰۰۰ ۳ تومان
ناشر: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
نشانی: قم: بلوار جمهوری اسلامی ص،پ: ۳۷۱۸۵-۳۸۵۷
تلفن: ۰۲۵۳۲۱۲۰۳۰۸؛ نمابر: ۰۲۵۳۲۹۳٦۲۹٤
www.noorsoft.org

شابک: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-۵۸٤-۲ ISBN-۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-۵۸٤-۲

فهرست

به یمن توفیق خدای کن فکان و فضل خلاّق زمین و زمان دفتر پنجم از مثنوی مولوی معنوی

بسم الله الرحمن الرحیم

دیباچهٔ دفتر پنجم از مثنوی مولوی معنوی

و عنده مفاتیح القلوب و صلّی اللّه علی محمّد و آله و اصحابه و عترته

اما بعد این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و بینات معنوی در بیان آنکه شریعت همچو شمعی است که راه می‌نماید. بی‌آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود و کاری کرده نشود. و چون در راه آمدی این رفتن تو طریقتی است و چون رسیدی به مقصود این حقیقت و جهت این گفته‌اند که «لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع» همچنان‌که مس زر شود یا خود از اصل زر بود او را نه به علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت چنانچه گفته‌اند: «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم».

حاصل آنکه علم شریعت همچو علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن آن مس.

کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما این علم را می‌دانیم. و عمل‌کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم کیمیا و عمل آزاد گشتیم و عتقاءاللّه‌ایم. «كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيهِمْ فَرِحُونَ».

یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب علم طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن صحت ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات مُرد شریعت و طریقت از او منقطع شده ماند حقیقت اگر دارد نعره می‌زند که «یا لَیتَ قَوْمِی

يعْلَمُونَ بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ اَلْمُكرَمِينَ» و اگر نيستش نعره می‌زند که «يا لَيتَنِي لَمْ أُوتَ كتَابِيهْ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهْ يا لَيتَهَا كانَتِ الْقَاضِيةَ مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيهْ هَلَك عَنِّي سُلْطَانِيهْ».

شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقت «الوصول الی اللّه تعالی». «فَمَن كانَ يرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيعْمَل عَمَلاً صَلِحاً وَلَا يشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» و صلی‌اللّه علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین و سلم تسلیما کثیرا کثیرا برحمتک یا ارحم الرّاحمین. /٦/

شه حسام‌الدین که نور انجم است　　　طالب آغاز سفر پنجم است

«سفر» به کسر «سین» و سکون «فاء» است به معنی دفتر؛ و یا فتح «سین» است به معنی سفر معهود که زمین است.

گویا هر دفتر مثنوی سفر وی عالم بالا است پس این دفتر پنجم سفر پنجم است.

گر نبودی خلق محجوب و کثیف　　　ور نبودی حلقه‌ها تنگ و ضعیف

.....

در مدیحت داد معنی دادمی　　　غیر این منطق دری بگشادمی

«مدیح» مصدر است به معنی مدح و داد دادن در مدح، ادای کردن به تمام و کمال به قدر طاقت.

و مصراع ثانی کاشف این معنی است که کامل کردن مدح ملزوم است مر عدم اشتغال را به غیر آن.

لیک لقمه باز آن صعوه نیست　　　چاره اینجا آب و روغن کردنی است

تشبیه است «مدح» را به «باز» و «محجوب» را به «صعوه» که جانور بسیار خرد است.

و حاصل آنکه چون خلق محجوب‌اند از مدح تو و باز لقمهٔ صعوه نمی‌تواند شد ناچار آب را به روغن مخلوط ساخته یعنی مدح تو را که مثل آب تشنگان را زندگی‌بخش است یا غیر مدح تو که مثل روغن است آمیزش کرده شد.

و در بعض نسخ واقع آب و روغن بدون «واو» حاصل آنکه مدح تو را غیر مدح نام نهم چنانکه آب را روغن نام کرده شود یعنی مدح تو به وجهی کنم که محجوبان مدح تو ندانند لیکن بر این تقریر باز که مبتدا است فاصل می‌افتد میان مضاف و مضاف‌الیه که اگر از این تحاشی کرده آید پس مدح شیخ حسام‌الدین به صعوه مشبه گردانیده آید به علاقه آنکه صعوه طائر است و خوش‌آواز پس مدح گویا طیران کرده عروج می‌کند و مادح مشبه به باز، یعنی لقمه باز که مادح است آن صعوه که مدح شیخ حسام‌الدین است نیست پس به ناچاری مدح او با غیر آن ممزوج ساخته شد و

بعضی لقمه فوق آن صعوه مقدر ساخته و حاصل برآورده که لقمه باز مدح شیخ حسام‌الدین است لقمهٔ آن صعوه نیست پس صعوه مستعار برای محجوب باشد چنانکه در تقریر اول بوده.

شرح تو غبن[1] است با اهل جهان   همچو راز عشق دارم در نهان

یعنی شرح اوصاف تو با اهل دنیا غبن و خسارت است پس اوصاف تو از این‌ها نهان باید داشت چنانکه راز عشق از این‌ها نهان است.

مدح تعریف است و تخریق حجاب   فارغ است از مدح و تعریف آفتاب

تخریق پاره‌پاره کردن، و مدح و تعریف مبتدا است و تخریق خبر آن، و در بعض نسخ واو است پیش تخریق و تعریف بدون واو است پس مدح مبتدا است و تعریف خبر او و تخریق حجاب معطوف بر خبر است.

ذم خورشید جهان ذم خود است   که دو چشمم کور و تاریک و بد است

در بعض نسخ ذام خورشید جهان ذام خود است و ذام به معنی ذم‌کننده.

تو مبخشا بر کسی کاندر جهان   شد حسود آفتاب کامران

در بعض نسخ تو ببخشا واقع است پس بعض شارحان به «نون» قرار داده‌اند برای مطابقه این نسخه، و بعضی به با خوانده به دلیل در استعمال در نهی به نون یافته نشده پس بر نسخهٔ اولی نهی است از بخشش آن را که حاسد آفتاب است و مراد از آفتاب حسام‌الدین است قدس‌سره به طریق استعاره که او گرفتار شقاوت است که او در خیال پوشیدن آفتاب است از دیدها تا نور او مرعی نگردد و از رسیدن طراوت از مقابله آفتاب به ثمار بوسیده و نمی‌تواند کرد آن را و یا آنکه نور آفتاب را کاست کند و نمی‌تواند کرد آن را، و یا دفع جاه آفتاب کند و نمی‌تواند کرد آن را و چون در این شقاوت است پس لایق بخشایش نیست و اگر بخشا بباشد پس امر است ببخشایش حاسد آفتاب را و حاصل آنکه او را ببخشا که او در ضرر خود گرفتار است که آنچه می‌خواهد نمی‌تواند شد از او و از آنچه تقریر کرده شد لائح گشت که آنچه ولی‌محمد گفته که نهی از بخشایش مناسب ابیات لاحقه نیست غلط است.

هرکسی کاو حاسد کیهان بود   آن حسد خود مرگ جاویدان بود

کیهان جهان و عالم و حاصل آنکه حاسد تو حاسد عالم است که عالم به افاضت است که حفظ عالم به انسان کامل است و در عالم آن حاسد هم است پس این حسد در حقّ او مرگ است که

---

۱. در بعض نسخ: غیب.

خرابی خود می‌خواهد و یا اینکه این حسد محبّت قلب او است که هرگز حیات علمیه نخواهد یافت.

ان شیئا کله لا یدرک　　　اعلموا ان کله لا یترک

به درستی که آن چیز که تمام یافته نشود بدانید که تمام آن ترک کرده نمی‌شود بلکه هر قدر که ممکن باشد ادراک آن رسیده شود به آن.

راز را گر می نیاری در میان　　　درک‌ها را تازه کن از قشر آن

نقطه‌ها نسبت به تو قشر است لیک　　　پیش دیگر فهم‌ها مغز است نیک

مراد از «راز»، معانی و اسرار مکشوفه است و به میان آوردن این راز کنایه از مشاهده کنانیدن است. یعنی اگر به سبب قصور قلوب از مشاهده، مشاهدهٔ آن نمی‌کنانی پس قشر آن را بیار که آن نطق است و درک‌ها از آن تازه کن و این نطق را که قشر گفته شد نسبت به تو قشر است که تو را نظر بر معانی مکشوفه است و وساطت این الفاظ نزد تو پرده است لیکن به نظر فهم‌های دیگر این الفاظ مفیده اسرار را مغز است که از این اسرار مدرک می‌شود.

من بگویم وصف تو تا ره برند　　　پیش از آن کز فوت آن حسرت خورند

یعنی وصف تو می‌گویم تا مخاطبان را راه حقّ پیدا آید و این راه استفاضه است از تو پیش از آنکه موت آید و این را فوت گردد و بر فوت آن حسرت خورند پس نیز می‌فرمایند که نور حقّ هستی و جان رسوایی حقّ جذب می‌کنی و خلق در ظلمات وهم افتادند پس از این ظلمات بیرون کرده به حقّ رسانی.

شرط تعظیم است تا این نور خوش　　　گردد این بی‌دیدگان را سرمه‌کش

نور یابد مستعد و تیزکوش　　　کاو نباشد عاشق ظلمت چو موش

یعنی شرط این جذب «تعظیم» است مرشد را. و در بعض نسخ «تعلیم» واقع است یعنی شرط تعلیم مرشد است پس می‌باید مسترشد را که از او متعلم شود و وقتی که تعظیم و تعلیم به میان آید این نور خوش این بی‌دیدگان را سرمه‌کش می‌گردد و در چشم‌های بی‌دیدگان سرمه می‌کشد تا بی‌دیدگان بصیر گردند و روشن‌چشم.

و مراد از بی‌دیدگان آن کسان که طاقت دید ندارند به جهت اعمی پس مراد از بی‌دیدگان اعمی‌اند که نور بینایی ندارند. و نیست مراد از بی‌دیدگان آن کسانی که دیده چشم ندارند ورنه سرمه بر چه چیز کشیده شود و این نور را می‌یابد آنکه مستعد است آن را نه آنکه استعداد آن ندارد و نیز کوش است که کوشش وی تیز است و او آن‌کس است که منغمس در ظلمات دنیای دنیه

نباشد همچو موش پس «تیزکوش» به «کاف» عربی است یعنی کوشنده تیز اگر به «کاف» فارسی باشد به معنی تیز شونده نیز می‌تواند شد لیکن اول انسب است.

سست چشمانی که شب جولان کنند　　　کی طواف مشعله ایمان کنند

صاحب انظار فکریه را که چشم بصیرت آنها ضعیف است در وقت نظر معلوم حاصل می‌کنند صواب باشد شبه ساخته شد به حیوانات ضعیف‌البصر که از ضعف بصر در نور آفتاب دیدن نمی‌تواند مثل خفاش و موش کور.

و حاصل آنکه بصیرتی که معتاد انظار فکریه باشد چون بصیرت فلاسفه پیش مشتعل و تقلید رسول نمی‌توانند تا بصیرت آنها ادراک کند بلکه در حیرت مذمومه مانند. /۷/

نکته‌ای مشکل باریک شد　　　بند طبعی کاو ز دین تاریک شد

تا برآراید هنر را تار و پود　　　چشم در خورشید نتواند گشود

همچو نخلی برنیارد شاخها　　　کرده مو شانه زمین سوراخ‌ها

چار وصف این بشر را دل فشار　　　چارمیخ عقل گشته این چهار

مراد از «نکته‌ای باریک و مشکل» وقایق فلسفیه است یعنی وقایق فلسفیه که از افکار و انظار غائره فلاسفه می‌نامند اگرچه غیر صواب باشد بند و قید مانع شده که آن طبیعت ظلماتی شده و تاریک شده از دین که دین را نمی‌بیند به سبب آن نکته‌ای مشکل تا اینکه در زمان ظلمت افکار تار و پود هنر را آراسته کند و چشم در خورشید دین نمی‌تواند گشود که چشم بصیرت از اعتبار افکار ضعیف گشته طاقت دید و تابش نور دین ندارد و این صاحب افکار مثل موش است در زمین قلب خود سوراخ می کند و آن سوراخ انظارند که از آن در ظلمت مطالب با صواب حاصل کند همچو نخل که شاخه‌ها برنیارد اگرچه بیخ آن سوراخ در زمین کرده لیکن آخرالامر خشک شود.

در معنی آیه کریمه «**فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّيرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيک ثُمَّ اِجْعَلْ عَلى كلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ اُدْعُهُنَّ يأْتِينَک سَعْياً وَ اِعْلَمْ أَنَّ اَللّٰهَ عَزِيزٌ حَكيمٌ**» (بقره: ۲۶۰)

پس بگیر چهار از طیر گویند آن بط و طاووس و زاغ و خروس بود پس پاره‌پاره کرده و خلط کرده از نزد خود پس بگردان بر هر کوه چیزی را از آن طیر، بعدازآن ندا کن آنها را خواهند آمد تو را و بدان که اللّه‌تعالی غالب است که هرچه خواهد کند و حکیم است که هر شیء را به موضع وی نهد پس چنین کرد ابراهیم علیه‌السلام. آن طائران حی شده آمدند نزد او و این در حقّ احیای

موتی چنانکه در سیاق آن مذکور است «وَ إِذْ قالَ إِبْراهِیمُ رَبِّ أَرِنِی کیفَ تُحْی اَلْمَوْتی قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلی وَ لکنْ لِیطْمَئِنَّ قَلْبِی قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّیرِ اَلطَّیرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیک ثُمَّ اِجْعَلْ عَلی کلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ اُدْعُهُنَّ یأْتِینَک سَعْیاً وَ اِعْلَمْ أَنَّ اَللّهَ عَزِیزٌ حَکیمٌ» (بقره: ۲۶۰) یاد کن آن وقت را که گفت ابراهیم: ای رب من! به چه کیفیت احیا می‌کنی موتی را، گفت: اللّه تعالی آیا تو ایمان نمی‌آری به آن؟ گفت: ابراهیم بلی ایمان می‌آرم و لیکن سؤال می‌کنم که اطمینان حاصل شود قلب مرا. گفت اللّه: بگیر چهار طیر تا آخرش. کلام نص مفسر است بر آنکه مقصود احیای طیور است تا اطمینان به احیای موتی حاصل آید. و مولوی گفته که اربعه از طیر خصال اربعه که اوصاف ذمیمه‌اند مراد است حرص و شهوت و جاه و منیت. و این تفسیر به لسان اشارت است و مقصود آنکه از این آیه الفاظ به این وجه باید گرفت نه اینکه در نظم کلام این چهار صفت مراد است که این مکابره است و نظم کلام مختل می‌گردد.

ای خلیل وقت ما با تیغ آش — این چهار اطیارهٔ زن را بکش

ظاهر آن است که مراد از «خلیل وقت» مرشد است. او را می‌فرمایند که این چهار صفت مسترشد زائل کند به توجه و تصرف خود.

و احتمال دارد که مراد طالب صادق اللّه باشد و او را امر می‌فرمایند که این صفات خود را بکش که این صفات منبع فسادند.

زان که هر مرغی ازین‌ها زاغ‌وش — هست عقل عاقلان را دیدکش

عادت زاغ آن است که چون بر هر حیوان مرده بنشیند، اول دیده را می‌کشد.

چار وصف تن چو مرغان خلیل — بسمل ایشان دهد جان را سبیل

در این کلام اشارت است به آنکه این چار وصف رذیل مشبه به مرغان خلیل(ع) اند که آن را خلیل(ع) کشته باز زنده کرد پس این اوصاف مراد در قصهٔ خلیل نیستند بلکه مراد مرغان حقیقتند و این صفات مشبه به آن است در حقّ اماتت و احیاء چنانکه سابق گفته شد.

ای خلیل اندر خلاص نیک و بد — سر ببرشان تا رهد پاها ز سد

مراد از «خلیل» مرشدان است و از «نیک و بد» طالبان مسترشدان رسنده به مرتبه قبول فیض و ناقصان.

و حاصل آنکه مرشد را باید که برای خلاص شدن از بند این چهار صفات طالبان بکشد تا پای

ایشان از بند خلاص شده سلوک به سوی معارف کنند. و این مراد نیست که برای خلاص تمام خلق بکش ای‌خلیل‌وقت. این صفات را بکش تا خلاص شوند از بند زیراکه این محال است پس این امر فایده ندارد و اگر از خلیل سالک مراد داشته آید و حاصل برآورده شود که ای سالک برای خلاص از صفات دیگر نیک و بد این چهار وصف را بکش که از کشتن این چهار صفات صفات دیگر مهذب شوند و پای تو از بند خلاص شود نیز می‌تواند شد لیکن تقریر اول اولی و اظهر و انسب بما بعد است.

کل تویی و جملگان اجزای تو　　　برگشا که هست پاشان پای تو

یعنی تو به‌منزله کل هستی‌ای [ای] مرشد کامل و باقی جمله اجزای تویند. پس بر مسترشدان تو را شفقتی باید که پای ایشان را از بند برکشان که پاهای ایشان پاهای تو است. پس اظهار ایشان که صفات رذیله‌اند باید کشت و کلیت مرشد کامل اگرچه به نسبت هر شخص است از اشخاص خلق لیکن کشتن این اوصاف رذیله طالبان ممکن است و دیگران مثل اجزای میت‌اند و ظهور کمال مرشد در مسترشد است پس او جز حی است که کمال او از او ظاهر می‌شود.

خلق را گر زندگی خواهد ابد　　　سر بزن زین چار مرغ شوم بد

مراد از «خلق» طالبان‌اند و کل خلق که زندگی همه به قتل این چار صفت ممکن نیست.

همچو یغماچی که خانه می‌کند　　　زود زود انبان خود پر می‌کند

«یغماچ» غارت‌کننده.

یعنی صاحب بیت در تحصیل مال و حطام دنیا مثل غارت‌کننده که مال نیک و بد را گرفته در انبان خود جمع می‌کند.

وقت تنگ و فرصت اندک او مخوف　　　در بغل زد هرچه دید آن بی‌وقوف

ظاهر آن است که «او» را جمع سوی باغی دیگر و «مخوف» اسم مفعول یعنی ترسیده شده از آن باغی پس «مخوف» جنی مخوف عنه است چنانکه مرض سخت را گویند که مرض مخوف است که یغماچ از او ترسیده هرچه باید در بغل زود می‌گیرد و به ترس آنکه شاید او آمده بگیرد و آنچه بعض که گفته که ضمیر «او» راجع است سوی «یغماچ» و «مخوف» به معنی خائف است که مفعول گاهی به معنی فاعل می‌آید و یا اینکه «مخوف» مصدر میمی است به معنی خائف تکلف است بی‌ضرورت.

لیک مؤمن ز اعتماد آن حیات　　　می‌کند غارت به مهل و با انات

ایمن است از فوت و از باغی که او　　　می‌شناسد قهر شه را با عدو

و ایمن است از خواجه تا شان دگر　　　که نیندیش مزاحم صرفه‌بر

مراد از «آن حیات» حیات اخروی است و «مهل» آهستگی و «انات» به معنی آهستگی.

و خلاصه این چند ابیات آن است که مؤمن حظ خود را از حظوظ دنیاویه می‌گیرد لیکن با مهلت که او ایمن است از قوت آن به اعتماد آنکه هرچه حظ وی مقدر است و در استعداد عین ثابت او است اللّه تعالی خواهد رسانید. پس او از فوت حظ خود ایمن است و اعتماد او بر حقّ است و صابر است بر آنچه او را از حقّ رسد که این تأنی و درنگ از رحمان است و رحمان بر آن ثمرهٔ شیرین دهد.

از نبی بشنو که شیطان در وعید　　　می‌کند تهدیدت از فقر شدید

تا خوری زشت و بری زشت از شتاب　　　نی مروت نی تانی نی صواب

لاجرم کافر خورد در هفت بطن　　　دین و دل باریک و لاغر زفت بطن

قال اللّه تعالی «اَلشَّیطانُ یعِدُکمُ اَلْفَقْرَ وَ یأْمُرُکمْ بِالْفَحْشاءِ وَ اَللّهُ یعِدُکمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً» (بقره: ۲٦۸)؛ شیطان وعده می‌کند شما را به فقر که اگر مال در راه خدا خرج کنی فقیر شوی و اگر مال جمع نکنی نیز فقیر شوی و اللّه وعده می‌کند شما را به مغفرت از ثواب و عوض خرج مال در راه خدا و وعده می‌کند فضل را که کسی که مال در راه خدا صرف کند او را اللّه تعالی دهد افضل از آن.

در سبب ورود این حدیث مصطفی علیه‌السلام: «الکافر یاکل فی سبعة امعاء و المؤمن یاکل فی معی واحد»؛ کافر می‌خورد در هفت روده‌ها و مؤمن می‌خورد در یک روده یعنی کافر بسیار خوار می‌باشد و مؤمن کم می‌خورد

و آنچه در کتب حدیث مذکور است «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمَ ضَافَهُ ضَیفٌ، وَ هُوَ کافِرٌ، فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمَ بِشَاةٍ فَحُلِبَتْ. فَشَرِبَ حِلاَبَهَا . ثُمَّ أُخْرَی فَشَرِبَهُ. ثُمَّ أُخْرَی فَشَرِبَهُ. حَتَّی شَرِبَ حِلاَبَ سَبْعِ شِیاهٍ. ثُمَّ إِنَّهُ أَصْبَحَ فَأَسْلَمَ. فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمَ بِشَاةٍ فَشَرِبَ حِلاَبَهَا. ثُمَّ أَمَرَ بِأُخْرَی فَلَمْ یسْتَتِمَّهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیهِ وَ سَلَّمَ «الْمُؤْمِنُ یشْرَبُ فِی مِعًی وَاحِدٍ. وَ الْکافِرُ یشْرَبُ فِی سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ»[1].

به درستی که رسول‌اللّه صلی‌اللهعلیه‌والهوسلم مهمان شد او را مهمانی کافر پس امر کرد

۱. مسلم بن حجاج، الصحیح: ج۳، ص۱٦۳۲

رسول‌اللّه صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم به بز یعنی امر فرمود که شیر آن بز بنوشانند پس دوشیده شد آن بز، پس نوشید آن مهمان شیر دوشیده شده او را به تمام، پس آورده شد بز دیگر پس نوشید شیر او را، پس‌تر آورده شد بز دیگر، پس نوشید شیر او را، تا اینکه نوشید شیر هفت بز. بعد آن به درستی وقتی که صبح کرد پس اسلام آورد. پس امر کرد او را رسول‌اللّه صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم به شاتی تا شیر بنوشانند پس نوشید شیر آن بز و تمام نکرد آن را و طاقت نوشیدن تمام آن نداشت. پس فرمود رسول‌اللّه صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم مؤمن بنوشد در روده واحد و کافر می‌نوشد در هفت روده‌ها.

و این تمام کلام کنایه از آن است که مؤمن قلیل می‌نوشد شیر را و کافر می‌نوشد اکثر از آن. پس نوشیدن و خوردن در امعاء واحد کنایه است از شرب و اکل قلیل. و نوشیدن و خوردن در هفت امعاء کنایه از کثرت خوردن و نوشیدن به کثرت فاحشه و امعاء در بطن ایشان هفت‌اند یکی معده و شش روده‌ها برای فضلات که اطبا آن را امعا می‌نامند پس اطلاق سبعه امعا به این معنی است که کافر می‌خورد و آن‌قدر که همه معده و امعاء فضلات از آن پر شوند و مراد کثرت اکل است. و مولوی قدس‌سره به جای یشرب یاکل آورده شاید نقل بالمعنی باشد برای اشاره به آنکه اگرچه لفظ شرب واقع است برای آنکه حادثه شرب شیر بود لیکن مراد مطلق اکل است و این ظاهر است لیکن قصه که در شان و نزول بیان فرمودند شاید که در روایتی یافته باشند که مولوی بحر علوم بود رضی اللّه تعالی عنه.

کآمدیم ای شاه ما اینجا قنق　　　ای تو مهمان‌دار سکان افق

«قنق» مهمان.

و حاصل مصراع ثانی آنکه سکان آفاق از روحانیات و جسمانیات و مهمانی و طفیلی تواند که همه کائنات عالم به طفیل آن سرورند صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم. شاید که این تعبیر از مولوی است قدس‌سره که او کافر بود این اسرار را نمی‌دانست.

گفت ای یاران من قسمت کنید　　　که شما پُر از من و خوی منید

یعنی شما متخلق به اخلاق من هستید./۸/

پر بود اجسام هر لشکر ز شاه　　　زان زنندی تیغ بر اعدای جاه

.....

بر برادر بی‌گناهی می‌زنی　　　عکس خشم شاه گُرز ده مَنی

.....

شه یکی جان است و لشکر پر از او　　　روح چون آب است و این اجسام جو

.....

که رعیت دین شه دارند و بس　　　این‌چنین فرمود سلطان عبس

هریکی یاری یکی مهمان گزید　　　در میان بد یک شکم زفت عتید

یعنی رعیت طریق شاه می‌دارند و مراد از «سلطان عبس» ذات آن سرور است صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

یعنی چنین سلطان که بر وی سورهٔ عبس نازل است و اگرچه بر آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تمام قرآن نازل است لیکن سورهٔ عبس مشتمل است بر ناز معشوقی حقّ و نیاز آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و این سری است میان آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و میان اللّه تعالی و در این بیت اشارت است به آنکه این حدیث است: «الناس علی دین ملوکهم»[۱].

«زفت»: سطبر عتید ساخته آماده و مراد آماده برای خوردن زخم عظیم‌الجثه.

مصطفی بردش چو واماند از همه　　　هفت بز بد شیر ده اندر رمه

«رمه» گله بز.

نان و آش و شیر آن هر هفت بز　　　خورد آن بو قحط عوج ابن غز

در حدیث که مذکور شد در آن ذکر نان و آش نبود و آش نیز در آن زمان در خورش عرب نبود و شاید که نان و آش کنایه از طعام باشد و شاید که مولوی روایتی یافته باشند که همراه شیر، طعام نیز خورد و «بوالقحط» کنیت او گردانیده شد به جهت آنکه او جوع کثیر داشت و مراد کثیرالجوع است و «عوج» در اصل نام شخصی بود و نام مادر او «عنق»، قد کلان داشت و بسیار می‌خورد و به جز خوردن کار او نبود شدید الکفر بود در طوفان نوح(ع) غرق نشده که قد کلان داشت در بعض تفاسیر مذکور است که وقت ساختن کشتی نوح یک لوح عظیم برای ساخت کشتی آورده بود به سبب این خدمت، طوفان بر او اثر نکرد وگرنه کلانی‌قد او مانع از این طوفان نمی‌تواند شد و تا زمان موسی(ع) باقی ماند. موسی(ع) او را کشت. و عوج اگرچه علم است لیکن اینجا مستعار

---

۱. قاری، ملاعلی، الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة (الموضوعات الکبری)، ص۳۵۳. ملاعلی قاری به نقل از سخاوی نقل می کند که این حدیث نیست.

است برای اکال کثیر الاکل و «غز» به غین معجمه، قومی از ترکان بودند که در وقت سلطان سنجر بر خراسان خروج کردند و سلطان ایشان را قید کرده در قید داشتند و فتنه عظیم در خراسان واقع شد و اینجا مراد آن است که آن مهمان در فتنه و فساد قویم بود و تمام هم او جز اکل نبود گوئیا از اتباع غز بود که در این اوصاف علم بودند و به اینکه مستعار باشد برای مفسدی که هم آن جز اکل نبود و محمدرضا گفته که غز نام پدر عوج بود پس بر این تقدیر صفت عوج باشد پس مقصود تشبیه آن مهمان به عوج در کثرت اکل و یا این مرکب توصیفی عوج ابن غز مستعار برای اکال کثیر الاکل باشد و بعض گفته که بر این تقدیر به عین مهمله است.

جمله اهل البیت خشم‌آلو شدند   که همه در شیر بز طامع بدند

«خشم‌آلو»، خشم‌آلوده برای وزن شعر مخفف گشته.

و مراد از «اهل البیت» کسانی که در بیت بودند از کنیزان و خدام. و نیست مراد اهل البیت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که در آیه مراد است و مشتهر است و اطلاق اهل شرع.

معده[1] طبلی خوار و همچون طبل کرد   قسم هفده آدمی را او بخورد

.....

شد تقاضا بر تقاضا خانه تنگ   ماند او حیران و بی‌درمان و دنگ

«بی‌درمان» عاجز، «دنگ» بی‌هوش

بانک می‌زد وا ثبورا وا ثبور   آن‌چنان‌که کافران روز نشور

ندبه است که در وقت رسیدن عذاب شدید گفته آید و «ثبور» به معنی هلاک است.

در حجره کشاندن پیغمبر صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم و خود را نهان کردن تا خجل نشود.

یا نهان شد در پس دیوار یا   از ویش پوشید دامان خدا

یعنی خدا او را بپوشید چنانکه کسی کسی را به دامان می‌پوشد.

صبغة اللّه گاه پوشیده کند   پرده همچون بران ناظر تند

«صبغه» رنگ را می‌گویند و اینجا مراد صفات اللّه است یعنی بعض صفات حقّ پردهٔ بی‌چون بر عبید تند که به آن پوشیده شود.

---

۱. در اصل: معد.

مصطفی می‌دید احوال شبش　　　لیک مانع بود فرمان ربش

یعنی آن سرور صلی‌الله‌علیه‌واله‌وسلم احوال شب او می‌دید و می‌دانست که او گرفتار تقاضا است و با وجود آن در آن وقت شب در حجره را وا نکرد به جهت آنکه فرمان رب نبود به وا کردن و در بیت تالی مراد از «خیط» صبح است.

تا که پیش از خیط بگشاید رهی　　　تا نیفتد زان فضیحت در چهی

.....

لیک حکمت بود امر آسمان　　　تا ببیند خویشتن را او چنان

چونگه کافر باب را بگشاد دید　　　نرم نرمک از کمین بیرون دوید

کین چنین کردست مهمانت ببین　　　خنده‌ای زد رحمة للعالمین

.....

بس عداوتها که آن یاری شود　　　بس خرابیها که معماری بود

یعنی گاه آنچه که عداوت می‌نماید آن دوستی می‌باشد که برای نفع او این عداوت صوری خیزد این در وا نکردن از آن قبیل بود که این عداوت سبب ایمان او شد که در آن سعادت دارین است./۹/

ای لعمرک مر تو را حق عمر خواند　　　پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند

ظاهر آن است که قسم است از قائل قول وی مر تو را حقّ خواند «عمر» جواب قسم و خبر مقدر است ای «لعمرک قسمی» و نجات به وجوب حذف این خبر حکم کردند.

و حاصل آنکه قسم عمر تو ای محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حقّ تو را عمر خود نام نهاد در قول خود «لَعَمْرُکَ إِنَّهُمْ لَفِی سَکْرَتِهِمْ یعْمَهُونَ» (حجر: ۷۲)، و خود را عمر تو گردانید که بقای تو به بقای حقّ است و این برای آنکه قسم مستحسن نیست مگر به عمر حقّ و ذات حقّ که عمر غیر را اعتباری نیست و حقّ را زوال نیست پس تو را زوال نیست و حقّ تو را خلیفه خود ساخت و عمر بقای خلیفه عین عمر و بقای مستخلف است که این خلافت به این روش است که خود به اسماء و صفات خود در خلیفه ظاهر شده است.

و ترجمه آیه مذکوره این است که قسم عمر تو هر آئینه این قوم لوط در گمراهی خود حیرانند.

و لفظ لعمرک حکایت از کلام حقّ می‌رانند و معنی برآنند که در قول خود لعمرک حقّ عمر

خواند و قسم عمر تو گردد و تو را به عمر یاد کرد و عادت عرب این است که قسم عمر آن‌کس می‌کنند که غایت عزیز و محترم باشد پس قسم به این نوع بر غایت عزت دلالت دارد پس تو را خلیفه خود گردانید. و پوشیده نیست که این تکلف است و مع‌هذا علاقه میان احترام و غایت عزیزت و میان خلافت به وجهی که خلافت بر وی متفرع باشد معلوم نمی‌شود.

[سبب رجوع کردن مهمان به خانه مصطفی علیه‌السلام در آن ساعت که حضرت مصطفی علیه‌السلام نهالین ملوث او را به دست خود می شست و خجل شدن او و جامه چاک کردن و نوحه او بر خود و بر سعادت خود]

کافرک را هیکلی بد یادگار　　　　یاوه دید آن را و گشت او بی‌قرار

.....

گرچه شرمین بود شرمش حرص برد　　　　حرص اژدرهاست نی چیزی است خرد

یعنی «حرص» مثل «اژدها» اوصاف حمیده را می‌خورد پس حیا و شرم که از اوصاف حمیده بود او را حرص خورد و زائل ساخت.

کان یدالله آن حدث را هم به خود　　　　خوش همی‌شوید که دورش چشم بد

شیخ اکبر قدوه محققان فرمود که «یداللّه» عبارت است از صورت حقّ و صورت خلق و صورت عالم مظهر اسماء و صفات است و صورت حقّ ذات مستجمعه مر اسماء و صفات را است پس به این یدین آدم را پیدا ساخت. و نیز تفسیر فرمود یدین را به اسماء جلال و جمال که اسماء متقابله‌اند.

و شیخ محب‌اللّه قدس‌سره در شرح فصوص فرمودند که فرق نیست میان صفات حقّ و صورت مگر به ظاهریه و مظهریه. پس منافات نیست در تفسیرین. پس تعبیر مولوی قدس‌سره از ذات مبارک آن سرور صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم به یداللّه به این معنی است که ذات مبارک آن سرور صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم جامع بود میان صورت حقّ و صورت عالم و جامع مر اسماء متقابله را بعد می‌دارد آنچه شارحان گفته‌اند که معنی آن است ای آنکه حقّ تعالی گفت در حقّ وی «يَدُ اَللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، و این معنی نوع تأویل است و کلام پست است.

نعره‌ها زد خلق گرد آمد بر او　　　　گبرگویان ایها الناس احذروا

یعنی «گبر» می‌گفت ای آدمیان بترسید از خدا و تابع رسول شوید.

سجده می‌کرد او که ای کل بر زمین   شرمسار است از تو این جزو مهین

مراد از «سجده» تذلل و انقیاد است و محمدرضا گفته که سجده به معنی غلطیدن است و اضافت «کل» سوی «زمین» به اعتبار پاشش است بر زمین.

و حاصل آنکه او متذلل شد و منقاد شد و گفت ای آنکه کل عالم هستی و اسماء هستی بر روی زمین و اینکه یک جزء عالم و خواست از تو شرمنده است که در وقت گذشته منقاد تو شد و تکذیب کرد و کل بودن او برای آن است که آن سرور صلی‌اللهعلیه‌واله‌وسلم حقیقت او جامعه است مر اسماء را و عالم را.

و ولی‌محمد از زمین عالم اجسام مراد داشته به علاقه آنکه اجسام زمین ارواح است و صواب آن است که گفته شد.

تو که کلی خاضع امر و نهی   من که جُزوم ظالم و لد و غوی

تو که کلی خوار و لرزانی ز حق   من که جزوم در خلاف و در سبق

«خاضع» ترسنده با انقیاد و «لد» جمع الد به معنی شدید الخصومة. و اطلاق جمع بر خود برای مبالغه و انکسار نفس خود که گویا تمام اشداء خصومت است و «غوی» به معنی گمراه.

و حاصل بیت آنکه تو که کل و مظهر جامع هستی با وجود آنکه هیچ مخالفت به‌وجهی ضرر نمی‌رساند تو، خاضع و منقاد امر الهی هستی. من با وجود آنکه جزأم و مرا مخالفت زیان دارد ظالم امر الهی‌ام که آن را عصیان می‌کنم و شدید الخصومة هستم و گمراه هستم و بیت تالی مقرر این معنی است و سبق به معنی تجاوز از اتباع و پیشروی.

گفت و لیبکوا کثیرا گوش‌دار   تا بریزد شیر فضل کردگار

قال اللّه تعالی: «فَلْیَضْحَکوا قَلِیلاً وَ لْیَبْکوا کثِیراً» (توبه: ۸۲)؛ پس گو ضاحک و خوش‌شونده را که آن منافقان‌اند بخندند اندکی و بگریند بسیار.

این آیه اگرچه در شان منافقان است لیکن حکم عام است.

أَقْرَضُوا اَللّهَ قرض ده زین برگ تن   تا بروید در عوض از دل چمن

قال اللّه تعالی: «وَ أَقْرَضُوا اَللّهَ قَرْضاً حَسَناً» (حدید: ۱۸)؛ قرض دهید اللّه تعالی را قرض حسن.

علما می‌گویند که مراد تصدق است و صرف نمودن مال در راه خدا که این قرض است. اللّه تعالی در قیامت ادا خواهد کرد یا زیادت. و مؤید این است که آیه نازل است در تجهیز و جهاد و

امر است اغنیای را که بدهید مال به فقرا تا آن را صرف نموده جهاد کنند.

و بعض اهل تصوف برآنند که قرض دادن به عبد کامل قرض دادن به اللّه است چنانچه اللّه موسی(ع) را گفته که گرسنه شدم تو مرا طعام ندادی موسی(ع) پرسید که ای اللّه تو بری هستی از گرسنگی. اللّه تعالی گفت که فلان عبد من گرسنه بود و تو ندادی طعام و این معنی منافی نزول در جهاد نیست که اصحاب جهاد در زمان شریف همه کاملان بودند.

و مولوی قدس‌سره برآنند که مراد دادن این تن در راه خدا و بدن را در راه خدا از حظوظ، بازداشتن چون اکل و جز آن تا عوض آن بر دل دارد شوند از معارف و این معنی به لسان اشارت است و شوق برای معنی اول منافی آن نیست که هر دو مرادند.

قرض ده کم کن از این لقمه تنت　　　تا نماید وجه لا عین رأت

یعنی آن ذات مشهود شود و چشم بصیرت را که جسم حسن طاقت دیدن آن ندارد و آن ذات حقّ است.

زین پلیدی برهد و پاکی برد　　　از یطَهِّرَکمْ تن او برخورد

دیو می‌ترساندت که هین و هین　　　زین پشیمانی خوری کردی حزین

قال اللّه تعالی: «وَ ینَزِّلُ عَلَیکمْ مِنَ اَلسَّماءِ ماءً لِیطَهِّرَکمْ بِهِ وَ یذْهِبَ عَنْکمْ رِجْزَ اَلشَّیطانِ» (انفال: ۱۱)، این آیه نازل است در جنگ بدر که کافران بر آب بودند و مؤمنان را آب به عسیر میسر می‌شد و بعض مجُنب شدند پس شیطان وسوسه انداخت که اگر شما بر حقّ هستید پس شما تشنه و با حدث و جنابت چرا هستید و آب شما را میسر نیست و مشرکان بر آب هستند پس باران بارید همه کسان ظروف از آب پر کردند و وضو کردند و غسل کردند پس اللّه تعالی انعام خود بیان می‌فرماید که نازل کرد آن اللّه از سماء آب را تا اینکه طاهر گرداند شما را از آن آب دور کند از شما رجز شیطان که آن وسوسه بود. و به لسان اشاره این معنی می‌تواند شد که از علو نازل کرد آب رحمت و آن طریق مجاهده است با نفس بر رسول صلی‌اللهعلیه‌والهوسلم برای اینکه پاک گرداند شما را به آن آب از اوناس بشریه و دور کند رجز شیطان تا قلب مصفی گردد و این معنی مطمح نظر مولوی است قدس‌سره./۱۰/

کاین تو را سوداست در درد و غمی　　　گفت آدم را همین در گندمی

.....

پیش آرد هی‌هی و هیهات را　　　وز لویشه پیچد او لبهات را

همچو لبهای فرس در وقت نعل　　　　تا نماید سنگ کمتر را چو لعل

«لویشه» با «لام» مفتوح و «واو» مکسور و «شین» معجمه و «های» مختفی، ریسمانی را گویند که چوب در آن بسته در دهن اسب می‌نهند همچو لگام تا حرکت ناپسندیده نکند و این در وقت فعل نهادن اکثر می‌کنند و برای بعض بیماری او را تاب می‌دهند در آن وقت همچنین می‌کنند.

گوش‌هایت گیرد او چون گوش اسب　　　　می‌گشاید سوی حرص و سوی کسب

.....

نعل او باشد تفکر در دو کار　　　　این کنم یا آن کنم هین هوش‌دار

.....

آن بکن که هست مختار نبی　　　　آن مکن که کرد مجنون و صبی

.....

صد فسون دارد ز حیلت ور دها　　　　کان کند در سله هست اژدها

«دها» یعنی دانش و سله، به هندی نوکرا

عقل را با عقل یاری یار کن　　　　امر هم شوری بخوان و کار کن

قال الله تعالی: «وَ الَّذِينَ اِسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا اَلصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» (شوری: ۳۸)؛ و آن کسانی که استجابه کردند برای رب خودها و اقامت کردند صلاة را و کار ایشان با مشورت است در میان خودها و از آن چیز که رزق دادیم ایشان را خرج می‌کنند در راه خدا.

گفت این سو آ مکن هین با خود آ　　　　کاندرین سو هست با تو کارها

عقل از این عالم مناط تکلیف است و تکلیف مکمل مراتب است پس بر این‌سو آمدن کارها کلان موقوف است.

تا گواهی بدهم و بیرون شوم　　　　سیرم از هستی در آن هامون شوم

یعنی این گواهی داده از این عالم بیرون شوم.

چون بلی گفتیم و آن را از امتحان　　　　قول و فعل ما شهود است و میان

حاصل آنکه در جواب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف: ۱۷۲)، «بَلى» که گفته بودیم پس بعض به خوشی و خواهش دل جواب گفته بودند و بعض با اکراه و ناخوشی برای امتحان این اقرار که به صدق دل و خوشی بود و یا با اکراه و ناخوشی در این دار دنیااند. و این قول که ایمان است و فعل طاعات مقربه‌اند هر دو گواه‌اند بر آن پس کسی که ایمان آورد و طاعات مقربه ادا کرد معلوم گردید که قول

بلی از صدق دل و خوشی قلب بوده اگر اخلال نمود و انکار ورزید معلوم گردید که این قول بلی به صدق دل نبود. و محمدرضا از این قول بلی به ایمان تعبیر کرد که اصل ایمان همان قول است بدانکه در بعض احادیث واقع است که کسی که بلی گفته بود به طوع در روز میثاق او در این دار دنیا مؤمن شد و مصدق شد و کسی که بلی بی‌طوع و رغبت گفته بود مکذب و منکر گشت پس از این معلوم شد که شاهد بر آن نفس ایمان است. و مولوی قدس‌سره که عمل را شاهد گفتند شاید به این جهت باشد که عمل مکمل ایمان است نه اینکه از جواب عمل شهادت ایمان بر طوع فایده ندارد بلکه از این ضعف در طوع و رغبت ظاهر شود نه آنکه طوع و رغبت در جواب بلی بالکل فائت گردد تا عهدشکن اقرار به ربوبیت گردد اعاذ بالله منه.

چند در دهلیز قاضی تن زدیم　　　نی که ما بهر گواهی آمدیم

چند در دهلیز قاضی ای گواه　　　حبس باشی ده شهادت از پگاه

زان بخواندندت در اینجا تا که تو　　　آن شهادت بدهی و نآری عتو

از لجاج خویشتن بنشسته‌ای　　　اندر این تنگی لب و کف‌بسته‌ای

تا نه بدهی این گواهی ای شهید　　　تو از این دهلیز کی خواهی رهید

مراد از «دهلیز» قاضی این دنیا است.

و خلاصه این چند ابیات آن است که آمدن در دار دنیا برای درست کردن گواهی است بر آنکه عهد او به ربوبیت الله تعالی صادق است و او موفی عهد است که ایمان و عمل بر آن گواه است و فایده این شهادت اتمام حجت است ورنه الله تعالی می‌داند کسانی را اقرار ربوبیت به طوع کرده بودند و کسانی را بلاطوع کرده بودند لیکن بر این مؤاخذه نکرد مگر بعد اتمام حجت که چون در دار دنیا ایمان و کفر به وجود آمد طوع به اقرار و عدم طوع بر آن ظاهر شد و حجت بالغه الله سبحانه بر عباد قائم گردید و مؤاخذه به وجود آمد.

یک زمان کار است بگذار و بتاز　　　کار کوته را مکن بر خود دراز

خواه در صد سال خواهی یک زمان　　　این امانت را گذار و وارهان

«یک‌زمان» عبارت از زمان بودن در دار دنیا است که زمان قلیل است.

و حاصل آنکه در این دار دنیا کار است و آن شهادت است به قول و به فعل این شهادت نیست مگر آنکه دائم باشد تا موت. و این کار را تمام کن تا موت و بعد موت بیارد و انکار را دراز مکن و در

لم لا نسلم کار را مینداز تا عمر تو در این آخر شود و کار تو تباه گردد و می‌تواند که در مصراع ثانی آن مراد باشد که این شهادت به قول و فعل کار کوته است که شرع تکلیف نداده است مگر به آنکه سهل است و این را بر خود شاق مکن تا از عهده او برنیایی چنانکه در حدیث صحیح بخاری واقع است «لن یشاد الدین احد الا و یشد الدین علیه»[۱] به شدت نگرفته است دین با احدی مگر غالب آن دور شدت دین بر آن یعنی در دین تشدد نباید کرد بلکه سهل باید گرفت تا آسان شود ادای آن و حاصل بیت[۲] ثانی آن است که خواه عمر صد سال است یا کم از آن این زمانه که شهادت قول و فعل است گذارد خلاص شو بعد موت هیچ تکلیف نیست و هر وجه راحت است بعد این شهادت شهود.

خوان و مهمانی پی اظهار راست　　کای مهان را با شما هستیم راست

هدیه‌ها و ارمغان و پیشکش　　شد گواه آنکه هستم با تو خوش

این بیتین تمثیل است و تشبیه است بر شهادت که طاعات را بر صفای قلب به شهادت مهمانی و هدیه بر محبت قلبیه.

هرکسی کاو شد به مالی به افسون　　چیست دارم گوهری در اندرون

این بیت نیز بر منوال بیتین سابقین است و حاصل هرکسی از مال و اظهار دانش می‌کوشد که حال اندرونی او معلوم شود همچنین شهادات طاعات بر حال اندرونی است. پس بیت ثانی ذکر ممثل است بعد ذکر ممثل‌به در ابیات ثلاثه.

و ولی‌محمد این بیت را در ذکر ممثل‌به نگفته؛ بلکه بر ذکر مقصود محمول داشته و از افسون دعای به طلب روزی حلال گرفته و حاصل برآورده که هرکسی که می‌گویند به جرح مال و دعای به طلب روزی حلال که چه دارم از گوهر در دل خود انتهی. و بر این تقدیر احسن آن است که از افسون مطلق دعا که می‌کند و حق را یاد می‌کند برای قبول طاعت چنانکه محمدرضا گفته و بر این تقدیر بیت ثانی تفصیل این بیت است. و حاصل آنکه این طاعات گواه بر سخا و تقوی باشد که کسی که آبی است به این اعمال و اتقاء از حرام البته خواهد کرد این است تقوی و حسب حال بر وجه غیر شرعی نخواهد داشت و این است سخا و نیز ولی‌محمد گفته و یا مراد از افسون دعوات اصل دعوی و لازم آن صوم است پس از افسون صوم مراد باشد و گفته که این اخیر احسن است

---

۱. این حدیث در صحیح بخاری چنین نقل شده است: «إِنَّ الدِّینَ یسْرٌ، وَ لَنْ یشَادَّ الدِّینَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا، وَ قَارِبُوا، وَ أَبْشِرُوا، وَ اسْتَعِینُوا بِالْغَدْوَةِ وَ الرَّوْحَةِ وَ شَیءٍ مِنْ الدُّلْجَةِ». بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: جلد:۱، صفحه: ۳۹.

۲. در اصل: بست.

مناسب بیت ثانی است انتهی. و پوشیده نیست اراده صوم از افسون بعید محض است ذهن به سوی آن انتقال نمی‌کند از لفظ فسون.

روزه گوید کرد تقوی از حلال　　　با حرامش دان که نبود اتصال

وان زکاتش گفت کاو از مال خویش　　　می‌دهد خود چون بدزدد ز اهل کیش

حاصل آنکه روزه چونکه امساک است از مفطرات که فی نفسه حلالند پس دلالت کند بر آنکه از حرام البته مجتنب باشد اگر از روزه، روزه نفل مراد باشد پس ظاهر است که مفطرات از اکل و غیر آن حلال است او به صوم آن را ترک کرده و اما صوم فرض پس مفطرات در ایام آن حرام است البته پس تقوی آنجا از حلال نیست لیکن بر تقدیر اراده صوم فرض پس مراد از حلال، حلال فی نفسه است اگرچه با فراض صوم مرام گردیده چنانکه اشاره به آن رفت و حاصل بیت ثانی آنکه زکات دلالت دارد بر اجتناب او از اخذ مال غیر که او مال خود صرف می‌کند برای رضای اللّه پس مال غیر بدون اجازت شرعیه چگونه خواهد گرفت.

گر به طراری کنند این دو گواه　　　جرح شد در محکمه عدل اله

یعنی اگر در ایمان این طاعات اخلال کند بر دخول ریا و جز آن پس این گواه غیر عادلند و مجروحند شهادت این‌ها مقبول نباشد./۱۱/

هست صیاد ار کند دانه نثار　　　نی ز رحم و جود بل بهر شکار

این مثال است مر قاصد به ادای زکات حظوظ دنیاویه را که مثل صیاد است دانه زیرا که این جود نیست.

هست گربه روزه‌دار اندر صیام　　　خفته کرده خویش بهر صید خام

این مثال مر آن صائم را که از صوم خود حطام دنیاویه خواهد. و حاصل آنکه آن صائم مثل گربه روزه‌دار است در صوم خود را خفته گردانید برای آنکه صید بی‌خطره شده سوی او آید و او شکار آن کند و یا اینکه آن صائم مثل گربه صائمی است هر روز طعام نیابد و او درصدد شکار باشد تقریر اول اوجه است اگرچه ثانی مختار شیخ افضل است.

فضل حق با اینکه او کژ می‌تند　　　عاقبت زین جمله پاکش می‌کند

سبق برده رحمتش وان عذر را　　　داده نوری که نباشد بدر را

کوشش‌اش را شسته حق زین اختلاط　　　غسل داده رحمت او را زین خیاط

تا که غفاری او ظاهر شود　　　　سیئات جمله را غافر شود

ظاهر آن است خلاصه ابیات آن است که این افعال خیر اگرچه به طریق طراری هم باشد و اگرچه عامل کز می‌تند در عمل خود در عاقبت الله تعالی بعضی از آن جمله را که خواهد پاک کند از نقصانی که در این اعمال است و الله تعالی آن اعمال را منور گرداند و این کوشش و اعمال را که مختلطند به بدی بشوید از این اختلاط پاک کند از آن و سر در این آن است که الله تعالی از فضل خود تکلیف نداده خارج از وسع قلب در اختیار مکلف نیست پس خیالات فاسده که در ادای عبادات عارض می‌شوند مغفور باشد و می‌تواند که مشمول باشند مر این آیه را «خلطوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَیئاً» (توبه: ۱۰۲) و الله اعلم.

پاک کردن آن آب همه پلیدی‌ها را و باز پاک کردن خدای تعالی او را لاجرم قدوس آمد حقّ تعالی.

آب بهر آن ببارد از سماک　　　　تا پلیدان را کند از خبث پاک

«سماک» چیزی را گویند که به آن بلندی حاصل شود و دو ستاره‌اند یکی «اعزل» و دیگر «رامح». کذا فی القاموس. و اینجا یا مراد ابر است به اعتبار آنکه فرد است معنی اول را و این ظاهر است که آب از ابر می‌بارد و یا مراد آسمان است به همان جهت یا به اعتبار آنکه مکان آن هر دو ستاره هست. و نسبت آب باریدن از آسمان جهت آن است که منجمان می‌گویند: که باریدن ابر از مدد آسمان هست و این ابیات تمثیل است مر جان اولیاء که پاک می‌گرداند از خباثت نفسانیت و چون از اختلاط با اهل نفس در ملاحظه این کثرت می‌افتد باز متوجه شده سوی حقّ مشاهده حقّ گردد باز متوجه سوی هدایت خلق شوند به آب که نجاست ها را زائل کند چون از مقارنت نجاسات تیره نمی‌شود و باز راجع شده به جوی پاک می‌گردد و آنجا بخار شده ابر گردیده می‌بارد.

حق ببردش باز در بحر صواب　　　　تا بشستش از کرم آن آب آب

یعنی نجاست آن آب زائل می‌شود از آن آب که بحر است و یا کنایه از حقّ باشد.

من نجس زینجا شدم پاک آمدم　　　　بستدم خلعت سوی خاک آمدم

آب می‌گوید این مقاله و این تمثیل است مر آنکه جان عارف می‌گوید که من گرفتار این کثرت بودم و سوی حقّ رفته در بحر وحدت غرق شده پاک آمدم و خلعت خلافت پوشیدم.

هین بیایید ای پلیدان سوی من　　　　که گرفت از خوی یزدان خوی من

مقوله آن است مقصود آنکه عارف می‌گوید که ای پلیدان قلب سوی من آئید تا پاک شوید که

من متخلق به قدوس هستم که من تخلق به اخلاق الله شده از او اخلاق شما را مهذب می‌کنم و همچو ملک گردانم دیو را.

چون شوم آلوده باز آنجا روم سوی اصل اصل پاکی‌ها شوم

اصل پاکی آب که عقل به آن مشبه است و با جان عارف واصل، آن بحر که به آن مشبه است حقّ سبحانه است.

کار او این است و کار من همین عالم‌آرای است رب العالمین

کار حقّ تطهیر است و کار ما همین پلیدی و نقصان است عالم را آراسته می‌کند آن رب العالمین.

گر نبودی این پلیدیهای ما کی بدی این بار نامه آب را

کیسه‌های زر بدزدید از کسی می‌رود هر سو که هین کو مفلسی

تا بریزد بر گیاه رسته‌ای تا بشوید روی هر ناشسته‌ای

یا بگیرد بر سر او حمال‌وار کشتی بی‌دست و پا را در بحار

«بار نامه» عبارت از تحمل و تفاخر است و حاصل آنکه اگر این پلیدی ما نبودی فضل آب به ظهور نیامدی و در این اشاره است به آنکه اگر اعیان ناقصه ما قابل تأثیرات اسماء حقّ نبودی کمال اسماء او به ظهور نیامدی و غفاریت و رحمت و فضل حق سبحانه اگر مذنبان نبودی به ظهور نیامدی.

و در حدیث صحیح مروی مسلم واقع است «لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ، وَ لَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ، فَيَغْفِرُ لَهُمْ»[1] اگر بودید شما که گناه نمی‌کردید هرآینه می‌برد شما را از دنیا و می‌آورد قومی را که گناه می‌کردند پس استغفار می‌کردند الله تعالی را پس می‌بخشید الله آنها را. پس این حدیث نص است در آنکه برای ظهور غفاریت مذنبان ضرور اند و به این است اشاره در این بیت و ابیات تالیه به نظرات برای تقریر این معنی است.

جان هر دری دل هر دانه‌ای می‌رود در جو چو داروخانه‌ای

مراد از «جان درّ» دواست و این کنایه از آب است به جهت آنکه حیات هر شیء از آب است.

و شیخ افضل گفته برای اینکه اکثر ادویه نباتات است و رویندگی نبات از آب است.

و ولی‌محمد این نسخه را حکم به سقم کرده و خود نسخه به این وجه آورده «جان هر دردی، دل هر دانه» لیکن اکثر در نسخه‌های مثنوی نسخه اولی دیده شد. و الله اعلم

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۱۰۶.

باز استعانت آب از حق سبحانه تعالی بعد از تیره شدن

ابر را گوید ببر جای خوشش　　　هم تو خورشید آب بالا برکشش

این مبنی است بر آنکه مشهور شده که گرمی آفتاب جذب رطوبات ارضیه کرده سوی بالا می‌برد.

خود غرض زین آب جان اولیاست　　　کاو غسول تیرگی‌های شماست

چون شود تیره ز غسل اهل فرش　　　بازگردد سوی پاکی‌بخش عرش

خلاصه آنکه از این قصه غرض آن است که جان اولیاء که پاک می‌گرداند عامه را و مسترشد را و ازاله تیرگی قلبی می‌نماید باز به سبب مخالطه عقل خلق از حضور خاص حقّ باز می‌نماید اگرچه این مخالطت او را از مشاهدهٔ حقّ باز نمی‌تواند کرد باز متوجه می‌شود سوی ضیا و حضور خاص پیدا می‌کند.

و در بعض نسخ در بیت تالی به جای «غسل»[1] لفظ «عذر» واقع است پس مراد از عذر آن باشد که خلق به ظاهر متبع باشد و در باطن مخالف و یا عمل به ریا باشد پس شاید از این عذر نوع اخلاق در حضور خاص می‌رسد پیدا می‌کند پس جان ولی سوی حقّ رجوع کرده حضور خاص خود پیدا می‌کند و متوجه سوی هدایت حقّ شود.

بازآرد زان طرف دامن‌کشان　　　از طهارت محیط او درفشان

از تیمم وا رهاند جمله را　　　وز تحری طالبان قبله را

مراد از «محیط» ذات حقّ است که محیط از اسماء او است و یا علم محیط و او فاعل «آرد» است و اضافه طهارت بخشیده اضافه سوی بخشنده است.

و حاصل آنکه بازآرد آن عارف از طرف حقّ طهارت حقّ را تا مقلد آن را از تقلید برآرد سوی مشاهده و این تقلید مثل تیمم و تحری قبله است و مشاهده وضو در قبله حقیقت است و در بیت ثانی اشاره است به آنکه ایمان به تقلید به آنچه که شؤن اولیاء است فی‌الجمله طهارت می‌بخشد و منجی می‌افتد چنانکه تیمم مطهر می‌گردد وجه تحری قبله می‌گردد.

ز اختلاط خلق باید اعتلال[2]　　　آن سفر جوید کار حنا یا بلال

ای بلال خوش‌نوای خوش‌صهیل　　　مئذَنه بر رو بزن طبل رحیل

---

۱. در اصل: عقل.

۲. در برخی نسخ: احتلال.

صاحب علت و مرض شدن و اینجا مراد زوال حضور خاص است و حاصل آنکه از اختلاط به خلق نوعی خلل در حضور خاص می‌افتد پس عارف سفرکرده به سوی حقّ آن خلل را دفع می‌کند لهذا آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم فرمودند: بلال را «ارحنا یا بلال»[۱]! راحت رسان مرا یا بلال! که آواز خوش کن در اذان تا توجه و سفر سوی حقّ سبحانه تعالی شود.

و «صهیل» به معنی آواز است و «منذنه» جای اذان. بدانکه این لفظ ارحنا یا بلال در شب تعریس واقع شده چون خواست آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که خواب کند فرمود بلال را که ارحنا یا بلال یعنی بیدار ساز مرا از این خواب و ظاهر است که اینجا منذنه نبود ظاهر آن است که در خواب متوجه به حقّ بود و بر بلال امر بود که متوجه به خلق سازد تا اداء صلاة مردمان حاصل آید و شاید که در وقت اراده توجه سوی حقّ این لفظ نیز واقع شده باشد و مولوی آن را نقل کرده باشد. و الله اعلم.

این مثل چون واسطه است اندر کلام   واسطه شرط است بهر فهم عام

یعنی جان اولیا را آب گفتن از جهت ضرورت فهم عوام است که مثل فهم می‌شود پس این مثل آوردن واسطه تفهیم است.

اندر آتش کی رود بی‌واسطه   جز سمندر کو رهید از رابطه
واسطه حمام باید ز ابتدا   تا ز آتش خوش کنی تو طبع را
چون نتانی شد در آتش چون خلیل   گشت حمامت رسول آیت دلیل

انتقال است از واسطه تفهیم سوی واسطه در ایصال به حقّ شادی گفته، آتش کنایه است از ذات حقّ سبحانه، و خاصان حقّ را تشبیه داده به سمندر، و رسول را به حمام این وجه به ظاهر فاسد است زیراکه خاصان حقّ اولیاءاند و این‌ها به ذات حقّ نمی‌توانند رسید بی‌واسطه رسول، مگر آنکه گفته شود که مراد از خاصان آن اولیاءاند که بعد وصول ایشان به واسطه آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم واسطه از میان برمی‌خیزد و چنانکه در بیت تالی بیان کرده که در ابتدا یعنی در ابتداء وصول واسطه حمام که رسول است می‌باید تا از آتش طبع خوش شود ذائقه گیرد پس بعد آن برد او صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم به مقامی رسد که واسطه برخیزد.

و حاصل بیت ثالث آنکه چون همچون خلیل در آتش رفتن نمی‌تواند شد یعنی بلاواسطه

---

۱. احمد بن حنبل، مسند: ج۳۸، ص۲۲۵.

واصل شدن به ذات حقّ نمی‌تواند شد وساطت حمام که رسول است ضروری است و حاجت سوی آب است که شریعت آن رسول است.

و می‌تواند که آتش کنایه از ذات حقّ باشد، و سمندر از باطن آن سرور(ص)، و حمام از ظاهر آن سرور(ص)، و آب از قرآن و آنچه که آن سرور (ص)آوردند نزد حقّ سبحانه.

و حاصل آنکه کسی به ذات حقّ واصل نمی‌تواند شد بلا واسطه اگر باطن محمدی صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که بی‌واسطه واصل به ذات حقّ است و غیر ذات آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم را وسیله و واسطه باید تا به وساطت او وصول یابد چنانکه در بیت ثانی واضح می‌شود و آن وسیله ظاهر آن سرور است که هادی است خلق را و مثل حمام که گرم است از تابش آتش همچنین ظاهر آن سرور که منور است از انوار حقّ که فائزاند بر او باطن باطن آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم همیشه حضور حقّ است گاهی مبرح نمی‌شود از نور حقّ و آب که قرآن است و غیر آن از آورده آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم دلیل هادی است سوی حقّ سبحانه و چنانکه آب انجاس را دور می‌سازد و صفا می‌بخشد مر جامه همچنین قرآن و سایر آوردهٔ آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم از حق سبحانه قلب را پاک می‌سازد و صاف می‌کند از ادناس و ظلمات بشریت. پس معنی بیت تالی آن است که واسطه حمام که ظاهر آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم است می‌یابد طبع آتش گرفته از آتش واصل آتش شود.

و حاصل بیت ثالث آن است که چون برای مخاطب این است که به خود واصل ذات شود پس حمام که ظاهر آن سرور است رسول است و آب وی قرآن است و غیر آن از آورده آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم دلیل و رهنمایی است و اگر تمثیل مفردات نگفته شود و این معنی به طریق تمثیل و استعارهٔ تمثیلیه ادا کرده شود نیز صحیح است بلکه اولی است کما لا یخفی.

هست سیری از حق و از اهل طمع کی رسد بی‌واسطه نان در شبع

در این بیت وصول حقّ را به «سیری» تشبیه داده شده و طالب حقّ را بذل «طمع» و شریعت را به «نان».

یعنی سیری وصول به حقّ از حقّ است که خواهد به خود واصل گرداند و طالب عاشق نمی‌تواند رسید و بدون واسطه نان که شریعت محمدی صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم است و اگر به طریق تمثیل این حاصل برآورده شود بدون لاحظه تشبیه میان مفردات نیز می‌تواند شد و

حاصل بیت تالی آنکه این لطف که به او وصول حق می‌شود از حقّ است لیکن خلق که گرفتار تن‌اند و اهل تن آن را نیابد این لطف را بدون پرده چمن که شریعت رسول الله است و بعید نیست و حاصل آن باشد که اگرچه این لطف از حق است لیکن این اتصال نمی‌تواند شد مگر در پردهٔ چمن که تجلیات حقند و بدون این پرده رؤیت نمی‌تواند شد.

چون نماند واسطه تن بی‌حجیب　　　همچو موسی نور مه تابد ز جیب

یعنی مانع از وصول این تن است و چون این واسطه تن از میان برخیزد به این وجه از تقیدات و لذائذ این تن اجتناب کرده شود انوار حقّ به روح تابان شود و از آن نور حقّ سبحانه دیده شود.

در بیان گواهی دادن قول و فعل بیرونی و بر ضمیر و نور اندرونی /۱۲/

این هنرها آب را هم شاهد است　　　کاندرونش پر ز لطف ایزد است

یعنی افعال خیر و اخلاق حمیده عارف را هم شاهد است که از آن عرفان عارف معلوم می‌شود که عبادت باذوق دلیل عرفان است که از غیر عارف نیاید چنانچه ابوهریره می‌فرمودند که «الصلاة خلف علی، الد»[1].

قول و فعل آمد گواهان ضمیر　　　زین دو بر باطن تو استدلال گیر

چون ندارد سیر سیرت در درون　　　بنگر اندر بول رنجور از برون

ظاهر آن است که حاصل این عنوان و حاصل عنوانی که سابق گذشته از قول او قدس‌سره در بیان آنکه نماز و روزه و همه چیزهای بیرونی گواه نور اندرونی است واحد است بلا تفاوت؛ و یا اینکه در این عنوان مراد از «ضمیر»، ضمیر عارف و از نور اندرونی، عارف و آنچه که سابق گذشته از عنوان در آن مراد نور اندرونی عامهٔ مؤمنان.

وان طبیب روح در جانش رود　　　وز ره جان اندر ایمانش رود

یعنی طبیب جان که عارف است از مشاهدت حال قلب دریافت می‌کند محتاج به شهادت قول و فعل نیست.

حاجتش نبود به قول و فعل خوب　　　احذروهم هم جواسیس القلوب

حذر کنید این‌ها را که این‌ها جاسوس‌های قلبند که خبر قلوب دارند.

---

۱. هارونی، احمد بن حسین، الامالی الصغری: ص۲۶۰، با اندکی اختلاف.

این گواه و قول و فعل از وی بخوی   کو به دریا نیست واصل همچو جوی

خطاب کسی را است که حال به مشاهدهٔ حال معلوم نمی‌کند و نسخهٔ مصراع ثانی به این روشن.

و «همچو جو» صفت منفی است.

و حاصل آنکه واصل به دریا نه مثل جو واصل به دریا که هستی او مغایر دریا است اگر اتصال به دریا دارد بلکه وصول به دریا دارد به وجهی که دریا عین خود و خود را عین دریا بیند و حاصل آنکه فانی فی الله و باقی به بقاء او.

در بعض نسخ «کو به دریا نیست» پس تشبیه با وجود اصل را در نفس وصول است یا مشاهده غیر، نه چنانکه در مرتبه بقا بعد الفنا حاصل است.

و بر هر نسخه حاصل آن است که قول و فعل آن‌کس واصل است به حقّ یعنی فانی در حقّ گشته و بقا به حقّ یافته پس قول فعل او شاهد کمال او می‌تواند شد که همه افعال و اقوال او همه پسندیده منطبق بر شرع شریف است و این همان است که منقول است از سید الطائفه جنید بغدادی قدس‌سره که افعال شخص را موازنه به شرع باید نمود اگر در میزان شرعیه درست افتد پس عارف کامل است و الا نه، ناقص است.

و شیخ اکبر قدس‌سره فرمودند که کرامت عظمی مر عارف را اتباع به شرع است بر وجه کمال او را میسر آید.

اما قول مولوی در ما بعد:

«لیک نور عارفی که از حد گذشت   نور او پوشد بیابانها و دشت»

مع ما بعد خود منافی مذکور نیست که معنی بیت آن است لیکن عارف که نور عرفان ظاهر گشت و عرفان وی بدیهی شد یا از تصرف آن عارف و یا از عنایت حقّ ظاهر شد پس او محتاج شهود نیست که معلوم اعیانند و هدایت محتاج به دلیل نمی‌شود.

و آنچه که شارع گفته که از مصراع ثانی آن‌کس مراد است که به فناء صفات رسید و به فناء ذات نرسیده و این اراده از لفظ مفهوم نمی‌شود مگر بر نسخهٔ ثانیه محتمل است و بر نسخهٔ اولی هرگز احتمال آن ندارد شاید لهذا حکم کرده به سقیم بودن نسخه اولی و این شارح حاصل برآورده که گواهی قول و فعل برای آن‌کس است که واصل به دریا شده با فنا صفات خود در صفات ذات و به فناء ذات نرسیده و اما کسی که به فناء ذات مشرف شده پس او عارف کامل است نور او پوشیده

نمی‌تواند شد و حاجت به شهادت قول و فعل ندارد و بیت بعد را بر این حمل کرده و گفته که اگر اینجا از واصل به دریا فانی در ذات اراده کرده شود مناقصه لازم آید در این بیت و بیتین که بعد خواهد آمد لیک نور عارفی از حد گذشت باطل و بعید است و مناقصه اصلا نیست چنانکه دانستی و تقریر این شارح صریح است در اینکه کسی که فانی است در ذات نور عرفان او ظاهر است و این خلاف واقع است که اکثر عارفان از کمل بلکه از افراد نور عارفان و ولایت ایشان تا موت ایشان ظاهر نشده.

قول و فعل او گواه او بود　　　کو بدریا متصل چون جو بود

یعنی قول و فعل گواه آن‌کس است که واصل به حقّ گشته فانی در او و باقی به بقاء او.

و مصراع ثانی این بیت مؤید است مر نسخهٔ ثانیه بیت اولی را که در این مصراع تشبیه به «جو» در حرا ثبات واقع است.

بنگر اندر قول او و فعل او　　　تا چه دارد در ضمیر آن رازجو

نورش اندر مرتبه چند است و چیست　　　بهر صید او دانه باشد پاسخی است

ضمیر راجع به سوی شخص که فاعل فعل است و مفهوم است از کلام چون سابق بیان فرمودند که قول و فعل عارف دلیل بر عرفان و نور باطن او می‌تواند شد و از بیت حضر مفهوم شد.

الحال در این ابیات می‌فرماید که از قول و فعل شخص حال ضمیر او معلوم می‌شود و نور باطن او معلوم می‌شود که چقدر است و چیست. پس در افعال و اقوال او ملاحظه باید کرد که این برای صید دنیا است و یا عقبی است و یا محض برای اطاعت حقّ است. پس اگر او صیاد است در این افعال پس بر آن اعتماد نباید و اگر در این افعال صدیق است محض به تصدیق خود اطاعت می‌کند پس این قول و فعل دلیل است بر نور باطن او، پس خود را به او باید سپرد تا تو را رساند سوی حقّ.

لیک نور عارفی کز حد گذشت　　　نور او پر شد بیابانها و دشت

شاهدی‌اش فارغ آمد از شهود　　　وز تکلفها و جانبازی وجود

معنی این بیتین گذشت و این حکم عام نیست بر جمیع عارفان را بلکه مخصوص است به بعض عرفاء که ولایت ایشان ظاهر گشته به عنایت حقّ و یا به تصرف آنها و امثال چنانکه اشارت به آن رفته در این بیت نیز تقیید است مشعر به آن.

در بیان آنکه نور خدا خود را از اندرون سر عارف ظاهر کند نیز خلفان بی‌آنکه قولی یا فعلی بیان کند و گواهی دهد بر نور او.

این گواهی چیست اظهار نهان　　　خواه قول و خواه فعل و غیر آن

که غرض اظهار سر جوهر است　　　وصف باقی زین غرض بر معبر است

مراد از «غیر آن» در مصراع ثانیه ظهور خرق عادت و امثال آن و بیت تالی در معرض تعلیل است و لفظ «غرض» در مصراع اول در این بیت به غین معجمه است و مضاف سوی «جوهر» است و مراد از «جوهر» قلب است و مراد از «سر جوهر» صفای قلب و عرفان است و «معبر» جای عبور.

و حاصل آنکه این گواهی قول و فعل و غیر آن از امثال خارق عادات برای اظهار سر قلب است که عرفان است و این صفات عرفان وصف باقی است و این دلائل از قول و فعل و خرق عادت غرض فانی و زائل است و احتمال دارد که «سر» به معنی قلب باشد و «جوهر» صفت. یعنی قلب که مثل گوهر است و این قلب وصف باقی و این امور دلالت بر قلب اغراض زائله‌اند پس او قلب نیست مگر قلب عارف پس این دلائل قلب بعینها دلائل عرفان‌اند پس حاصل این توجیه نیز مایل سوی اول است لیکن بر این توجیه اطلاق وصف بر قلب لازم می‌آید.

و شیخ افضل از «فعل» فعل اختیاری مراد داشته و از «غیر آن» اخلاق حمیده و غیر اختیاریه و «عرض» را به عین مهمله خوانده و حاصل برآورده که این گواهی برای اظهار نهان و باطن است خواه گواهی قول باشد یا فعل اختیاری و یا خلق غیر اختیاری. زیراکه عرض که از جمله صفات غیر اختیاریه است سر جوهر را ظاهر می‌نماید و وصفی که باقی می ماند از این عرض فانی بر معبر و رهگذر است که هرکس می‌تواند دید انتهی.

این تقریر دلالت دارد بر آنکه شیخ نسخهٔ وصفت باقی و این عرض گرفته و بر نسخهٔ وصف باقی و این عرض و این معنی مستفاد نمی‌شود. و تقریر اول که کرده شد اولی و اظهر است.

تزکیه باید گواهان را بدان　　　تزکیه‌اش اخلاص و موقوفی مدان

در شهادت شهود عدالت شرط است و این اثبات عدالت را تزکیه گویند که تزکیه پاک کردن است و این تعریف عدالت و اثبات آن پاک کردن است از نجاست گناه و لفظ «بدان» در مصراع اول به معنی امر است از دانستن و در مصراع ثانی معنی به آن است و ضمیر آن راجع سوی اخلاص.

و حاصل آنکه تزکیه گواهان را ضرور است تا قابل ادای شهادت باشد و تزکیه آن گواه بود باطن که قول و فعل است اخلاص است که چون عبادت به اخلاص باشد گواه نور باطن می‌تواند شد.

سعیکم شتی تناقض اندرید　　　روز می‌دوزید و شب بر می‌درید

اشارت است به این آیت «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى» (لیل: ٤)؛ به درستی که سعی شما مختلف است.

یعنی بعضی سعی به نوعی کنند که ثواب بر آن مترتب است و بعضی به نوعی کنند که عذاب بر آن مترتب است. و مابعدآن تفصیل است این قول را.

و مناسب کلام مولوی قدس‌سره آن است که معنی آن باشد که سعی شما پراکنده افتاده است گاهی اخلاص در آن باشد و گاهی نمی‌باشد و یا اینکه شخص گاهی خیر باشد و گاهی شر باشد پس در شهادت تناقض و بر هر طریق و شهادت با تناقض شنیده نشود و مقبول نگردد.

تا تو بستیزی ستیزند ای حرون　　　فانتظرهم إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ

حرون سرکش و مصراع ثانی اشاره است به این آیت «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُم مُنتَظِرُونَ» (سجده: ٣٠)؛ پس اعراض کن از کافران و منتظر باش به آنکه چه آید از حقّ سبحانه زیراکه به درستی این‌ها منتظرند به آن ایمان.

عرض کردن مصطفی علیه‌السلام بر مهمان

زنده کرده و معتق و دربان تو　　　این جهان و آن جهان برخوان تو

یعنی «معتق» قوت داده شده، از این جهت بر مزال الراقبه اطلاق می‌کند.

و حاصل آنکه یعنی کسی که معتق تو است و از تو قوت یافته و دربان تو است زنده شود از برکت تو و این جهان و آن جهان هم خوان تواند که همه کس را رزق از تو است.

و ولی‌محمد «معتق» را به معنی آزاد کرده شده گرفته و گفته که مراد از آزاد کرده شده از بندگی غیر. در معتق و دربان را حال گفته و حاصل برآورده که این جهان و آن جهان زنده کردند بر خوان در حالتی که معتق اند از غیر تو و دربان تو اند.

ور بچه گیرد از او شهناز او　　　دیو در نسلش بود انباز او

«شهناز» به «نون» بعد «های» به معنی عروس.

و حاصل آنکه اگر عروس او از او بچه گیرد شیطان را در آن شرکت می‌باشد و کسی که «شهباز» به «بای» تحتانیه موحده گرفته که آن ماده جره است غلط کرده. /١٣/

ور نبی فرمود شارِکْهُمْ خدا　　　هم در اموال و در اولاد شما

گفت پیغمبر زغیب این را جلی　　　ور مقالات نوادر با علی

قال اللّه تعالی مخاطبا لابلیس «وَ شارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوالِ وَ ٱلْأَوْلادِ» (اسراء: ٦٤)؛ مشارکت کن بنی‌آدم را در اموال که به این وجه اموال از حرام حاصل کنند و در اولاد که اولاد از زنا و متعه زایند.

و حاصل بیت ثانی آنکه تفصیل آن مشارکت را آن سرور صلّی اللّه علیه و آله وسلم با حضرت امیرالمؤمنین علی بیان فرمود.

اینکه تو کردی دو صد مادر نکرد　　　معجزه عیسی علیه‌السلام بدان عازر نکرد

«عاذر» نام شخصی که عیسی(ع) او را زنده کرده بودند زنده شده بود و مرد.

و این ظاهر است که شفقت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به مدارج زیاده است بر شفقت مادر او ترتیب حیات دنیاویه می‌کند و او صلّی اللّه علیه و آله وسلم حیات ابدی می‌بخشد و اگر پسر درشتی از مادر کند مادر عدو می‌گردد و او صلّی اللّه علیه و آله و سلم با دیدن چندین جفا از کافران تمام همت، آن بود که این‌ها از کفر خلاص شده حیات ابدیه یابند.

کرد الحاحش بخور شیر و رقاق　　　گفت گشتم سیر و الله بی‌نفاق

«رقاق» یعنی نان تنگ.

در عجب ماندند جمله اهل بیت　　　پر شد این قندیل زان یک قطره زیت

«زیت» یعنی روغن زیتون.

فجفجه افتاده اندر مرد و زن　　　قدر پشه می‌خورد این پیلتن

«فجفج» یعنی آهسته سخن گفتن، کمتر فربه.

آنکه از جوع البقر بر می‌طپید　　　همچو مریم میوهٔ جنت بدید

«جوع البقر» مرضی است که او از طعام سیری نیابد. و مراد اینجا گرسنگی که از اکل بسیار دفع نشود و مراد از «میوه جنت» طمانیت معده او به اندک طعام و یا پر شدن از ایمان و در تشبیه به مریم اشارت است به آنچه در این آیت است «کلَّما دَخَلَ عَلَیها زَکرِیا اَلْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ یا مَرْیمُ أَنّی لَک هذا قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اَللّهِ» (آل عمران: ۳۷)؛ هرگاه که داخل شد ذکریا محراب را یافت نزد او رزق را و آن ثمار شتا بود در وقت صیف و ثمار صیف بود در وقت شتا. گفت زکریا ای مریم! از کجاست برای تو این رزق گفت این رزق از نزد اللّه است.

گرچه آن مطعوم جان است و نظر　　　جسم را هم زان نصیب است ای پسر

یعنی آن ایمان اگر مطعوم جان است که جان و نظر از آن تازگی و قوت می‌یابند لیکن چشم را نیز از آن قوت و تازگی حاصل است با قلّت طعام قوت بدنیه او کم نمی‌شود.

در بیان آنکه نوری که غذای جان است غذای جسم اولیاء است تا آنکه جسم یار شود. جان را که

اسلم شیطانی علی یدی یاری جسم مر روح را به این وجه است که بعض اعمال بدن عارف مورث کمالات عرفانیه می‌گردد و این اعمال بدون قوت ابدان حاصل نمی‌شود لهذا اللّه تعالی از غذای روح جسم را نیز تازه می‌دارد و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود که اسلام آورد شیطان من بر دو دست من پس بدن نیز باز روح می‌شود.

گر نگشتی دیو جسم آن را اکول   اسلم الشیطان نفرمودی رسول

اضافت «دیو» سوی «جسم» برای آن است که وارد شده «الشیطان یجری فی الانسان مجری الدم»[1] پس شیطان خصوصیت به جسم است نه با روح.

و حاصل آنکه اگر شیطان که مثل دم است در جسم انسان اگر از طعام جان متغذی نبودی پس مسلمان نشدی و شیطان را غذای نیست مگر از اغذیه بدنیه پس یافتن شیطان طعم غذای جان دلیل ظاهر است بر آنکه تن را نیز حظ و نصیب است از غذای جان.

بعضی اضافت «دیو» سوی «جسم» برای تشبیه گفته پس حاصل آن باشد که اگر شیطان مسلم نشدی پس معلوم شد که بدن را نیز نصیب است از مطعوم جان و ان حکم المثلین واحد.

در مصراع ثانی اشارت است به این حدیث مروی مسلم: ««مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَ قَدْ وُكلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنْ الْجِنِّ». قَالُوا: وَ إِياك؟ يا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ «وَ إِياي. إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيهِ فَأَسْلَمَ . فَلَا يأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيرٍ»[2]؛ نیست از شما احدی مگر به این حال موکل گردانیده شده به وی قرین او از جن و قرین وی از فرشته یعنی حقیقت شیطانیه و حقیقت جنیه در اوست پس سؤال کردند که به تو نیز موکل است پس فرمود آن سرور صلّی اللّه علیه و آله وسلم که به من نیز موکل است. و لکن اللّه اعانتی فاسلم الی الآخرة.

در فتوحات مذکور است که «اسلم» به دو وجه مروی است یکی به فتح همزه و کسره لام و ضم میم بر صیغه مضارع متکلم؛ و دیگر به فتح لام و میم بر صیغه ماضی از باب افعال.

بر وجه اول معنی آن است: لیکن اللّه تعالی اعانت کرد ما را بر آن شیطان پس سالم می‌مانم از شر وی پس امر نمی‌کند مرا مگر به خیر؛ و بر وجه دیگر معنی آن است: لیکن اللّه تعالی اعانت کرد مرا بر آن شیطان پس اسلام آورد پس امر نمی‌کند مرا مگر به خیر. و بر وجه ثانی نیز احتمال

---

۱. احمد بن حنبل، مسند: ج۴، ص۴۳۳.
۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۱۶۷.

دارد که اسلم به معنی انقاد باشد یعنی اللّه تعالی اعانت کرد مرا بر وی پس منقاد شد ما را.

بدانکه وجه اول دال است بر آنکه من سالم می‌نمایم از او محتمل است که این سلامت ماندن به این سبب باشد که او مؤمن شده و همچنین بر معنی ثانی بر وجه اول را نیز احتمال است که انقیاد او از آن جهت باشد که او مؤمن شده باشد. و بر هر تقدیر منافی آن نیست که شیطان او صلّی اللّه علیه و آله و سلم مؤمن شده و در حدیث دیگر واقع است «کان شیطان آدم کافرا»[1]. [2]مسلما بود شیطان آدم(ع) کافر، شیطان من مسلم است. و این صریح است در آنکه شیطان او صلّی اللّه علیه و آله و سلم مؤمن بود و این دلیل ظاهر است بر آنکه سلامت ماندن او صلّی اللّه علیه و آله و سلم از شر شیطان و منقاد بودن شیطان به جهت آن بود که مؤمن شده بود و رضای مولوی قدس‌سره نیز آن است که شیطان آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم مؤمن است.

یا حریص البطن عرج هکذا   انما المنهاج تبدیل الغذا

حذف همزه «غذا» برای قافیه است ای حریص برای شکم عروج کن به این وجه که گفته شد در بیت سابق نیست طریق عروج مگر تبدیل غذا یعنی ترک غذای جسمانی و تناول غذای روحانی.

یا مریض القلب عجل للعلاج   جملة التدبیر تبدیل المزاج

ای مریض قلب اگرچه گرفتار امراض قلبیه شتاب کن برای علاج قلب تا مرض قلب زائل شود به تدبیر کلی تبدیل مزاج است پس باید که مزاج قلب را که گرفتاری حرص طعام بدنیه است تبدیل باید ساخت به ازاله آن گرفتاری و تحصیل حرص طعام روحانی.

ایها المحبوس فی رهن الطعام   سوف تنجو إن تجملت الفطام

ای آنکه محبوس هستی در گرد طعام یعنی دوش در طلب طعام بدنی می‌کنی البته نجات نخواهد یافت اگر جمیل گردانی فطام را.

«فطام» بازداشتن طفل را از شیر، و اینجا مراد بازداشتن شکم را از طعام.

اگر حد قوتی بازداشتن از طعام تو را جمیل گردد بر آن صابر باشی نجات خواهی یافت و احتمال دارد که «تحملت» به «حاء» مهمله باشد یعنی متحمل شوی ترک غذا را و صعوبت آن را برداری و در

---

۱. ابن خزیمه، صحیح ابن خزیمه: ج۱، ص۳۲۹.

۲. + و شیطانی.

بعض نسخ واقع است «غطام» به «غین» معجمه به جای «فطام» پس تحملت به جا شد. معنی آن باشد که نجات خواهی یافت اگر استخوان‌ها برداری و از گرسنگی گوشت بر استخوان نباشد.

ان فی الجوع طعاما وافرا　　　افتقدها و ارتج یا نافرا

«افتقاد» گم کردن چیزی را. بر این تقدیر ضمیر «ها» راجع سوی طعام بدنی باشد نه طعام روحی.

و معنی آنکه به درستی که در گرسنگی طعام وافر است مر قلب را و روح را. کم کن آن طعام بدنی را و امیدوار باش طعام روحی را ای گریزان از این دولت جوع.

و بعض شراح گفته که «افتقد» به معنی تفقد است یعنی جستن گم‌شده را. و این معنی بسیار مناسب است و ضمیر «ها» راجع سوی طعام مذکور در مصراع اول. لیکن در قاموس این معنی «افتقاد» یافته نشده بلکه در تمام کتب لغت؛ چنانکه شیخ افضل گفته در قاموس و صراح و صحاح و رشیدی و مهذوب یافته نشده.

اغتذی[1] بالنور کن مثل البصر　　　وافق الاملاک یا خیر البشر

اغذاگیر از نور شو مثل بصر که هر چیز را خواهی ببین موافقت کن ملائکه را ای خیر البشر که خواص ملائکه پیدا کنی.

مناجات انکار کردن اهل تن غذای روح را

ای خدای بی‌نظیر ایثار کن　　　گوش را چون حلقه دادی زین سخن

«ایثار» بخشش کردن.

و حاصل آنکه ای خدا بر من ایثار کن معارف حقایق چونکه گوش را از این سخن زینت دادی پس این سخنان را مپوشان تا گوش شنیده بر قلب معانی آن رساند.

گوش ما گیر و در آن حلقه‌کشان　　　کز رحیقت می‌خورند آن سرخوشان

انتقال است از حلقه گوش به حلقه عارفان و حاصل آنکه گوش ما گرفته به حلقهٔ عارفان رسان که عارفان از شراب تو می‌خورند در حالتی که سرخوشند و خوشی می‌کنند. در بیت اول[2] کشف طلب حقایق بود و از ورود کلام غیب، و در این بیت اشاره است به سوی انکشاف بخشیدن طعام و آن علم ذوقی است و چشیدن رحیق عبارت از اوست.

---

۱. در اصل: اغتدی.

۲. بیت سابق.

چون به ما بوی[1] رسانیدی از این　　　سر مبند آن مشک را ای رب دین

این اشارت به انکشاف حقایق به طریق شم.

از تو نوشد از ذکور و از اناث　　　بی‌دریغی در عطایا مستغاث

مربوط است به قول وی قدس‌سره اگر رحیقت[2] می‌خورند آن سرخوشان و حاصل آنکه از تو همه ذکور و اناث می‌نوشد همه مست درگاه تو اند و رو عطایا بی‌دریغ و مستغاث هستی نه غیر تو منعم علیه داند یا نداند هرچه هست از تو هست.

ای دعا ناکرده از تو مستجاب　　　داده دل را فضل تو صد فتح باب

یعنی بدون بودن این دعای قولی و دعای روحانی و استعدادی مستجاب می‌کنی و فتح باب خزائن جود خود دل را دادی و مراد دل عارف است که باب خزائن معارف بر او مفتوح است.

چند حرفی نقش کردی از رقوم　　　سنگها از عشق او شد همچو موم

مقصود آنکه چنین جمیل هستی که چنین صور کردی و در آن ظاهر شدی این صور فتنه عالم شدند و دل‌های سنگین سخت عاشق شده همچو موم نرم شدند.//١٤

زین حروفت شد خرد باریک ریس　　　نسج می‌کن ای ادیب خوشنویس

.....

درخور هر فکر بسته بر عدم　　　دم‌به‌دم نقش خیالی خوش رقم

.....

حرفهای طرفه بر لوح خیال　　　برنوشته چشم و ابرو خد و خال

.....

بر عدم باشم نه بر موجود هست　　　زانکه معشوق عدم وافی‌تر است

کسی که عاشق می‌شود پس عشق او بر غیر حاصل است و این ظاهر است چنانکه در عشق صورت اول دید او می‌خواهد چون دید میسر شود هم‌آغوشی خواهد و چون این میسر شود تفصیل خواهد و این‌چنین در عشق اللّه تعالی اول مشاهده می‌خواهد و چون مشاهده حاصل شد مشاهده در تجلی دیگر می‌خواهد و همچنین. پس هرکس که عاشق است طالب معدوم و غیر حاصل است.

---

١. در اصل: بودی.

٢. در اصل: رحیقت.

منقول است که مجنون به آن حالت رسیده بود که نقش لیلی را در عالم خیال مشاهده شده در آن فانی بود و لیلی آمد هرچند که گفت که من لیلی‌ام به آن متوجه نشد پس او عاشق لیلی خیالی بود و مشاهدهٔ آن لیلی خیالی چنین لذت بخشید که در مشاهدهٔ لیلی حسی نبود و این لیلی خیالی در عالم حسّ معدوم است و این عشق صورت خیالیه بسیار ملذذ است و این عاشق دائم واصل است و شاید که همین مراد مولوی باشد و از معشوق عدم همین صورت خیالیه مراد باشد.

عقل را خطخوان آن اشکال کرد　　　تا دهد تدبیرها را درنورد

«نورد» پسندیده و اینجا مراد پسندیدنی است.

یعنی با عقل از آن خط خوانی پسندیدگی دهد. کذا فی شرح الشیخ افضل تمثیل عقل به جبرئیل و نظر او در غیب مانند نظر جبرئیل در لوح محفوظ.

چون ملک از لوح محفوظ آن خرد　　　هر صباحی درس هر روزه برد

یعنی خرد از لوح محفوظ می‌گیرد هرچه می‌گیرد چنانکه ملک می‌گیرد که این عقل نیز حقیقت ملکیه است و «لوح محفوظ» عبارت از نفس کل است که در آن تسطیر یافت صور کائناتT هرچه بر عقل وارد می‌شود از آن لوح است لیکن باید دانست که عقول عامه چون گرفتار نفسند آن مأخوذ را به جایش نمی‌نهند از آن اموری فهمند که از معرفت ما فی نفس الامر باز می‌مانند.

بر عدم بین حرف ها را با بیان　　　وان سوارش حیرت سوداییان

مراد از «عدم» غیب است و شیخ افضل گفته که مولانا علیه الرحمه گاهی از عدم مرتبه امکان مراد می‌دارند و گاهی مرتبه قوت که قریب به امکان است و گاهی رفع اوصاف بشریه و گاهی ضد وجود و گاهی عالم غیب و گاهی مرتبهٔ باطن و گاهی عالم امر و مرتبهٔ تجدد و بساطت و متفطن به سبب قرینه مقام تعیین مراد خواهد کرد.

هرکسی شد بر خیالی ریش گاو　　　گشته در سودای گنجی کنجکاو

پس «گاو» احمق، «گنج‌کاو» به کاف عربی کاونده گنج و مراد متفحص گنج و می‌تواند به کاف فارسی باشد به معنی گنجی که جمشید یافته بود.

وان دگر بهر ترهب در کنشت　　　وان دگر بهر حریصی سوی گشت

«ترهب» ساحت شدن و راهب عابدان نصاری را گویند و می‌تواند که اینجا مطلق عابد مراد باشد.

آن یکی در کشتی از بهر رباح　　　وان یکی با فسق و دیگر با صلاح

«رباح» سود.

آن روشها مختلف بیند برون زان خیالات تلون زاندرون

این روش‌ها که در خارج گوناگون متحقق است از خیالات اندرونی است برطبق آن این روش‌ها مختلف پدید آمدند.

این خیالات ار بند تا مؤتلف چون ز بیرون شد روشها مختلف

یعنی این خیالات اگر مختلف نبودی در خارج این روش‌ها مختلف به ظهور نیامدی.

قبلهٔ جان را چون پنهان کرده‌اند هر کسی رو جانبی آورده‌اند

مراد از «قبلهٔ جان» حقیقت اصلیه است.

تمثیل در روش‌های مختلف به اختلاف متحریان در وقت نماز قبله را به وقت تاریکی و تحری غواصان در بحر قبله را.

همچو قومی که تحری می‌کنند بر خیال قبله هر سوی می‌تنند

در بیت سابق فرمودند که «قبلهٔ جان» را گم کردند و روی به‌جانبی آوردند برای طلب آن.

الحال می‌فرمایند که حال او چنان است که قومی که گم کردند جهت قبله، هر کس به ظن خود به جانبی قبله مقرر کردند و بعد ظهور صبح قبله ظاهر شود و خطای ظن مخطیان ظاهر گردد.

هکذا یتلوهم[۱] بالساهره فتنه ذات افتضاح قاهره

«یتلو» به «تاء» فوقانیه بعد «یاء» تحتانیه و «باء» در «بالساهره» به معنی «فی» است و «فتنه» فاعل است و «ذات افتضاح» و «قاهره» صفت با صفت است و معنی مثل این گفته شد از حال تحری و حال غواص ثانی خواهد آمد در زمین محشر فتنه صاحب افتضاح و قاهره.

و غالب اکثر شارحان «نبلو» به «نون» و «باء» موحده خوانده‌اند و «فتنه» منصوب خواندند. مفعول مطلق به غیر لفظ وی و بر این تقدیر این قول اللّه تعالی است مولوی حکایت از اللّه تعالی می‌کند و معنی آنکه من ابتلاء می‌کنم آنها را به ابتلاءکردنی که صاحب افتضاح است و قاهر است.

و بر هر معنی مقصود آنکه چنانکه خطاء صاحب تحری و غواص ظاهر می‌شود بعد از طلوع فجر و بعد برآمدن از دریا همچنین خطاء شخص در عبادت و در اعتقاد در حقّ و امثال آن به روز محشر ظاهر شود و مخطیان را فضیحت رسد.

---

۱. در اصل: نبلوکم.

همچنین هر قوم چون پروانگان　　گرد شمعی پرزنان اندر جهان
خویشتن بر آتشی بر می‌زنند　　گرد شمع خود طوافی می‌کنند
چون برآمد صبحدم نور خلود　　وا نماید هر یکی چه شمع بود

در این چند ابیات تمثیل دیگر است مر طالبان را و عابدان را به پروانه‌ها که گرد شمع‌ها خود طائف است که عابدان و طالبان در طلب عبادت آله معتقد خود هستند بعد آمدن صبح محشر هریکی را حال شمع خود ظاهر خواهد شد که معتقد کدام شخص مطابق واقع است.

هرکه را پر سوخت آن شمع ظفر　　بدهدش آن شمع خود هفتاد پر
لیک پروانه دو دیده دوخته　　مانده زیر شمع بد پر سوخته
می‌طپید اندر پشیمانی و سوز　　می‌کند آه از هوای چشم‌دوز
شمع او گوید که چون من سوختم　　کی تو را برهانم از سوز و ستم
می‌کند گریه که من سر سوختم　　چون کنم من غیر را افروختم

از این بیت [هر که را پر سوخت] انتقال است سوی مرشد و مراد از «شمع ظفر»، مرشد موصل و واصل است.

و اگر در ابیات سابقه تمثیل طالبان و مشتغلان پیش مرشدان باشد و مقصود آنکه هرکس پیش مرشد خود مطیع و منقاد است و بر گفته او عمل می‌کند و بعد ظهور صبح محشر حال آن معلوم خواهد شد که کدام مرشد بر حقّ بود و مسترشد او راه صواب یافت می‌تواند شد پس در این بیت انتقال نباشد.

و حاصل این بیت آنکه هرکه را پرنظر و فکر او در خدمت مرشد کامل سوخت و آن را پر دیگر دهد و آن پر مشاهده است.

و در بیت ثانی مراد از «شمع بد» مرشد فاسد العقائد است که تزویر کرده طالبان را گمراه می‌کند.

و خلاصه بیت و ابیات تالیه آنکه کسی در طاعت مرشد فاسد العقائد افتاد در پشیمانی و سوز می‌سوزد و در روز محشر آن مرشد می‌گوید که من از فساد عقاید سوخته می‌شوم و تو را چگونه رهایی دهم و من خود سوخته‌ام دیگری را نفع نتوانم داد.

تفسیر این آیه «یا حَسرَةً عَلَی ٱلْعِبادِ ما یأْتِیهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ کانُوا بِهِ یسْتَهْزِؤُنَ» (یس: ۳۰)

حسرت بر عباد است نمی‌آید ایشان را رسولی مگر اینکه بودند که استهزا می‌کردند به آن رسول این حسرت آنها را روز قیامت خواهد رسید که جزای تکذیب رسول و جزاء استهزا بر دل خواهند

یافت و این حسرت نیز در این عالم است نزد عارفان و عارفان بر این حسرت خورند که این حسرت می‌رسد. این‌ها را این آیه اگرچه وارد در حقّ کافران است لیکن این حکم عام است هر طامع فاسد العقائد را او هر تابع مزور را چنانکه کلام مولوی قدس‌سره مشیر است به آن.

او همی‌گوید که از اشکال تو　　　غره گشتم دیر دیدم حال تو

این از مسترشده است که می‌گوید که از تو در فریب افتادم.

شمع مرده باده رفته دلربا　　　غوطه خورد از ننگ کژبینی ما

شمع او مرده شد که مرشد او فاسد العقائد و مزور بود و طلب عشق هم از میان رفته که عشق او بر حقّ نبود بلکه بر عقیده مرشد او بود و این عقیده چونکه باطل بود از میان رفت پس آن عشق نیز رفت و سود نداد بلکه حسرت شد و معشوق که حقّ است در حجاب شد از این کبربینی ما.

ظلت الارباح خسرا مغرماً　　　یشتکی شکوی الی اللّه العمی

شدند سودها که مخیل تابعان این مرشد فاسد العقائد بود خسارت و غرامت شکایت می‌کنم سوی اللّه تعالی این نابینایی و ضلالت را.

حبذا ارواح اخوان ثقات　　　مسلمات مؤمنات قانتات

بهتر است و خوش است ارواح برادران که ثقه‌اند چنین ارواح که منقاد حقّ و مؤمنند و قائم به عبادت و ذاکر حقند با مشاهره./۱۵/

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی　　　وین کبوتر جانب بی‌جانبی

...

ما نه مرغان هوا نه خانگی　　　دانۀ ما دانۀ بی‌دانگی

...

زان فراخ آمد چنین روزی ما　　　که دریدن شد قبادوزی ما

این مقوله عزیزان است و مثل شده است که دریدن قبا انفع است به این جهت که بعد دریدن ابره علی‌حده می‌شود و استر علی‌حده، پس این انفع است.

و حاصل بیت آن است این‌چنین روزی که مذکور شد گشاده است در حقّ ما که دریدن این قبا که کنایه از ازاله اوصاف بشریه است عین قبادوزی است که عبارت از کمال اوصاف است و مسرّت جاودانی است و اظهر آن است که این تمثیل مرکب است مر آنکه در عین فناء بشریت بقاء جاودانی یافته چنان‌که در عین دریدن قبا، قبای‌دوزی پس این استعاره تمثیلیه است.

سبب نام نهادن فرخی در ابتدای حال در معنی

صوفیی بدرید جبه[۱] در حرج　　　پیشش آمد بعد بدریدن فرج

«حرج» تنگی و سختی و «فرج» ضد آن.

و مقصود آنکه صوفی این وجود را می‌درد و با آن او بقای جاودانی می‌یابد[۲] و این مقصود مفهوم به طریق اشارت است نه آنکه مدلول مطابقی است ورنه ربط ابیات تالیه مفقود می‌گردد.

کرده نام آن دریده فرجی　　　آن لقب شد فاش زان مرد تجی

«تجی» به فتح رستگاری. عادت صوفیان آن است که جامه از میان دریده می‌پوشند بی‌آستین، آن را «فرجی» نام نهادند.

و مولوی در ابیات لاحقه می‌فرمایند که صفای این نام قوم صاف بردند که این نام اشاره است در آنکه در دریدن فرج حاصل است و این قوم صوفیان وجود خود را دریده بقا حاصل کردند و آن‌کس که صوفی واقعی نیست پیش او این نام حرف محض است که او متخلق به این اشاره نیست.

همچنین هر نام صافی داشته‌ست　　　اسم را چون دردی بگذاشته‌ست

مثل هر نام که نزد صوفی صافی است نیست مگر به تخلق به آنچه که آن مشیر است به آن و این اسم مثل درد است و صفای آن تخلق مدلول آن است.

درد عسر افتاد و صافی یسر او　　　صاف چون خرما و دردی یسر او

انتقال است از درد اسم سوی درد عسر و صفای یسر و در هر عسر یسر است صوفی از عسر یسر گرفته و آن‌کس که صوفی نیست در عسر مانده.

صاف خواهی جبه[۳] بشگاف ای پسر　　　تا از آن صفوت بر آری زود سر

یعنی اگر صاف می‌خواهی پس این جبه وجود را شکاف تا از این تو را صفوت حاصل آید و باقی شوی به بقای حقّ.

هست صوفی آنکه شد صفوت‌طلب　　　نی لباس صوف و خیاطی و دب[۴]

«دب» نقش و نگار کردن.

---

۱. در اصل: حبه.

۲. در اصل: می‌درد به او آن او بقای جاودانی می‌یابد.

۳. در اصل: حبه.

۴. در اصل: دپ.

مولوی می‌فرمایند که صوفیه به لباس صوف و خیاطت آن و نقش کردن بر خرقه نیست چنان‌که الیوم معتاد است که الباس مقرر کردند آن را به دست خود خیاطت می‌کنند و به آن خیاطت نقش می‌کنند و آن را حال می‌نامند و ادعا دارند که چون این لباس پوشید از دست کسی اگرچه شمع مرده است آن صوفی شد و از اهل دنیا خود را افضل می‌دانند.

صوفی گشته به پیش این لیام　　　خیاطت و لواطت و السلام

«یای» در «صوفی» یای مصدریت و «خیاطت» به یای تحتانیه است.

و حاصل آنکه صوفی شدن پیش این لئیمان عبارت است از این خیاطت لباس و از لواطت و السلام. برای تیمم کلام است و احتمال است که «خباط» به «باء» موحده در آن نسخه بدون «یاء» است در آخر و «خباط» اختلال عقل را گویند و اینجا مراد باشد. عشق اما دو دیدن این‌ها از شهوت که این خباط سوی لواطه می‌کشد و عادت دلق‌پوشان در این زمان این است که صحبت امارد می‌دارند و می‌گویند که ما صنع حقّ می‌بینیم و این صحبت سوی لواطت می‌کشد گرفتار لواطت شوند و خود را صوفی می‌دانند و تفاخر به لباس می‌کنند.

بر خیال آن صفا و نام نیک　　　رنگ پوشیدن نکو باشد و لیک

بر خیالش گر روی با اصل او　　　همچنانک گربه سوی نان بیو

یعنی بر خیال صفا اگر لباس پوشد بهتر است لیکن نه مطلقا و بلکه شرط آنکه تا اصل رود.

دور باش غیرتت آمد خیال　　　گرد برگرد سراپرده جلال

بسته هر جوینده را که راه نیست　　　هر خیالش پیش می‌آید که بایست

جز مگر آن تیزگوش و تیزهوش　　　که بود از جیش نصرتها به جوش

حاصل آنکه حجاب از غیرت تو خیال آمد که محیط سراپرده جلال شده که مانع است از معرفت و مشاهده و هر جوینده را از این بسته است و راه نمی‌دهد به سوی حقّ مگر تیزهوش و تیزگوش که خیال آن را نبسته است چنین تیزگوش و تیزهوش که از جنس این خیال‌ها نصرت می‌یابد به این طریق که این خیال‌ها محل حقّ می‌گردند نزد ایشان در آن حقّ را مشاهده می‌کنند.

بجهد از تخییلها بی‌شه شود　　　تیر شه بنماید و بیرون رود

«بی‌شه» به «باء» عربی است و مراد از «شه»، شه شطرنج است و نیز «شه» عبارت و کنایت است از نشان شاه.

و معنی آنکه بجهد آنکه این تیز[1] هوش و گوش از تخیلها بی‌آسیب و علامت و نشان بنماید او را در این تخیلها و او از این تخییل بیرون می‌آید و تجلی او در غیر این تخیلها بیند.

فی المناجات

ای دل سرگشته را تدبیر بخش	وین کمانهای دوتو را تیز بخش

«کمان دوتو» کج شده و از کار رفته. شاید که دلهای خالی را با کمان مشبه ساخته و عشق را با تیر.

و حاصل آنکه دل‌های خالیه را عشق بخش تا به آن شکار معرفت کند.

جرعه‌ای[2] بر ریختی زان خفیه جام	بر زمین خاک من کاس الکرام

می‌شاید که مراد از «جرعه» تجلی خاص باشد که ساری است در همه موجودات و آن موجودات به آن حی ناطقند.

جست بر زلف و رخ از جرعه‌فشان	خاک را شاهان هی لیسند از آن

جرعه حُسن است کاین خاک است کش[3]	که به صد دل روز و شب می‌بوسیش

خلاصه مقصود از این ابیات آن است حسن که در کائنات دیده می‌شود این حسن از تجلی الهی است در حقیقت و این حسن ظاهر است نه حسن مظهر برابر است که این دقیقه را کسی فهمد یا نفهمد و در بیت تالی «کش» با کاف فارسی به معنی خوش است.

جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند	مر ترا تا صاف او خود چون کند

یعنی این جرعه حسن که با خاک تن آمیز شده است چون حال وی آن است که عقل بیننده می‌رود و چون صاف از این آمیزش نمودار شود حال آن چون بود در برون عقل.

جرعه گونیش ای عجب یا کیمیا	که ز آسیبش فنا گردد بقا

مراد از «جرعه» تجلی حقّ و آسیب این جرعه کنایه است از ظهور حقّ به تجلی خاص بر اعیان ثابته که به وی وجود نشمیده‌اند و از ظهور جرعه این تجلی فناء یعنی معدومات ثابتند به بقا آیند و به وجود متصف می‌شوند یا بودن عدم در ذات این‌ها و این عجب است که عقل از آن محجوب است.

---

۱. در اصل: تیر.
۲. در اصل: جرعه.
۳. در اصل: گس.

جد طلب ز آسیب ادای ذی فنون　　　لا یمس ذاک الا الطاهرون

یعنی این آسیب این جرعه طلب است و طالب کوشش است و تا از این آسیب این جرعه معلوم و مشهود گردد و مصراع ثانی تعلیل است بر آن و معنی آن که این آسیب مس نمی‌کنند و به حقیقت آن نمی‌رسند مگر طاهران[1] آزاد باش بشریه و این طهارت به جد حاصل می‌شود و بدون آن حاصل نمی‌شود.

نیست در این اشاره به این آیه «لا یَمَسُّهُ إلاَّ اَلْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹) که این آیه در شأن قرآن نه در شان آسیب این جرعه؛ بلکه مصراع تالی عبارت عربی است معنیش از عبارت قرآن و تضمین آیهٔ قرآنیه نیست و صیغهٔ لا یمسه در آیه یا صیغه نهی است و معنی آنکه مس نکنند قرآن را مگر طاهر آن از حدث و خباثت و یا صیغهٔ نفی است صفت کتاب یعنی این قرآن مکتوب در کتاب مکنون که لوح است که مس نمی‌کند آن لوح را مگر طاهران ملائک مقربان‌اند.

جرعه‌ای بر روی خوبان لطاف　　　تا چگونه باشد آن رواق صاف

«لطاف» جمع لطیف به معنی پاکیزه و نرم، و «رواق» از روق به معنی خوش کردن است و از اینجا است که شراب را رواق گویند.

چون‌که وقت مرگ آن جرعه صفا　　　زین کلوخ تن به مردن شد جدا

آنچه می‌ماند کنی دفنش تو زود　　　این‌چنین زشتی بدان چون گشته بود

جان چو بی‌این جیفه بنماید جمال　　　کی توانم گفت لطف آن وصال

خلاصه ابیات آنکه بعد مرگ آن جرعه صاف جدا می‌گردد یعنی تجلی الهی که به آن روح انسانی متعین می‌شود که جامع همه تجلیات و اوصاف الهیه است و این روح جدا می‌شود و این جیفه می ماند و این جیفه را زود دفن می‌کنند و هرگز التفات به آن نمی‌کند که زشت می‌نماید پس حسن که در انسان نمود می‌شود از این روح بود و چون حسن او با مقارنت این جیفه این چنین است پس بی‌مقارنت این جیفه حسن او چه خواهد بود باید طلبید./۱۶/

گر روا بد ناله کردم از عدم　　　ور نبود این گفتنی نک تن زدم

.....

---

۱. در اصل: ظاهر آن.

صفت طاووس و طبع او و سبب کشتن ابراهیم(ع) او را

هست در بط غیر این بس خیر و شر　　　ترسم از فوت سخن‌های دگر

.....

آمدیم اکنون به طاووس دو رنگ　　　کاو کند جلوه برای نام و ننگ

مراد از «طاووس» جاه است و در توصیف طاووس به «دو رنگ» اشارت است به آنکه جاه نوع نفاق است امام غزالی (رح) فرمود که طالب جاه به جانب تشاهر به خصال حمیده که از آن خالی است و مضطر می‌شود و این نفاق است پس جاه از مهلکات بود و چنان‌که تملک مال غیر تلبیس جائز نیست به ملک قلب غیر تزویر و فریب جائز نباشد پس نباید که طالب مال و جاه و محب مدح و مبغض ذم در سلامت دین طمع کند.

همت او صید خلق از خیر و شر　　　وز نتیجه و فائده آن بی‌خبر

.....

زان شکار و انبهی و باد و بود　　　دست درکن هیچ داری تار و پود

یعنی دست در دام کن و تفحص نمای و حاصل آنکه در این دام تفحص نمای و بعد تفحص پاسخ نیابی و بدانی که در چاهی افتادی.

شب شود یک دام تو یک صید نی　　　دام بر تو جز صداع و قید نی

پس تو خود را صید می‌کردی به دام　　　که شدی محبوس و محرومی ز کام

مراد از «شب» وقت رسیدن موت. وجه مناسبت آن است که چون شب می‌شود و مردمان به خانه رجوع می‌کنند تا آرام گیرند و بعد موت رجوع به خانه اصلی است.

و خلاصهٔ بیتین آن است که بعد موت تنها مانی و این صیود از دست رود دانی که خود در دام افتادی و صید شدی.

در زمانه صاحب دامی بود　　　همچو ما احمق که صید خود کند

این بیت به طریق استفهام است.

چون شکار خوک آمد صید عام　　　رنج بی‌حد لقمه خوردن زو حرام

خلاصه آنکه شکار عام حطام دنیاویه را هیچ سود نمی‌بخشد و بعد رجوع سوی آخرت که وطن حقیقی است هیچ از آن نافع نمی‌تواند شد.

آنچه از رو صید را عشق است و بس　　　لیک او کی گنجد اندر دام کس

«عشق» به معنی معشوق است و آن ذات حقّ است و حاصل آنکه ذات حقّ قابل صید کردن است که همراه باقی است همیشه، لیکن او در دام نمی‌شود که محصور در دام علم گردد بلکه در دام او باید شد و در طلب او همیشه باید بود که علم یاد تناهی ندارد و می‌تواند که لفظ «عشق» بر معنی حقیقی خود باشد که آن فرط محبت است و «صید» مصدر باشد.

و حاصل آن باشد که عشق لیاقت صید دارد اما صید عشق به دو وجه، یکی آنکه عشق را صید کن عاشق باشد و او را در دام سازد و در خود؛ و دیگر آنکه عشق صید شود شخص را و دام او شود. پس مولوی می‌فرمایند: لیکن که اول وجه صحیح نیست که عشق در دام نمی‌گنجد و کسی نمی‌تواند که شکار سازد عشق را؛ بلکه ممکن وجه دوم است پس شخص را باید که خود شکار عشق شود و در دام عشق آید و خلاصه آنکه شخص مغلوب عشق می‌شود و غالب بر عشق نمی‌تواند شد.

کول می‌کن خویش را و غره شو　　　آفتابی را رها کن ذره شو

«غره» نادانی.

و مقصود آنکه نادان باش و هنرهای خود را مسلوب ساز تا در دام عشق افتی.

بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش　　　دعوی شمع مکن پروانه باش

.....

پس طناب اندر گلو و تاج‌دار　　　به وی انبوهی که اینک تاجدار

«تاج» در مصراع اول مضاف است سوی «دار» و «تاجدار» در مصراع ثانی به معنی دارندهٔ تاج که عبارت از بادشاه است.

و حاصل آنکه پس کسان که طناب اندر گلو دارند و تاج دارند یعنی بر دار آویخته‌اند در نفس الامر و آن‌ها را خلق پادشاه تاجدار می‌گویند و حاصل آن که شاهان را شاهی طناب در گلو است و دار است در حقّ ایشان و مردمان از آن غافلند و تمنای شاهی دارند.

در بیان آنکه لطف‌ها و قهرها پنهان است و قهرها در لطف‌ها تا اهل معنی و تمییز از ظاهر بینان ممتاز و جدا شوند

قوله تعالی «لِيَبْلُوَكُمْ أَيكمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» (ملک: ۲)؛ پیدا کرد اللّه تعالی موت را و حیات را تا اندازه کند شما را که کدام کس از شما بهتر است از روی عمل پس در حیات عمل می‌کند حسن

به او قبیح را و حسن آن و قبح آن بعد موت واضح شود که جزای نیک و جزای بد بر آن مرتب شود بدانکه اللّه تعالی را دو علم است یکی علم ازلی و آن ثابت است. اللّه تعالی را قبل موجودیت کائنات و مأخوذ است از اعیان ثابت در حال عدم و این علم اگرچه شامل است مر آن را که احسن است از روی عمل، لیکن این مناط ایصال است جزای نیست؛ و علم دیگر است که بعد وجود اشیاء متعلق می‌شود پس می‌داند آن را می‌داند واقعا در خارج و او این نحو دیگر است که در حال وقوع و وجود پیدا می‌آید و این علم است مناط جزای و ابتلاء به تکلیف مر مکلفان را برای آنکه این علم حاصل شود و این علم اختیاری است که جزت و ابتلا به آن حاصل است و این جزت به حسن عمل و قبح آن تا جزاء بر آن مرتب شود غایت و فایده خلق و موت و حیات است.

دیدمش سوی چپ او آذری — سوی دست راست و حوض کوثری
بر یسارش بس جهانسوز آتشی — سوی دست راستش جوی خوشی
سوی آن آتش گروهی برده دست — بهر آن کوثر گروهی شاد و مست
لیک نعل بازگونه بود سخت — پیش پای هر شقی و نیکبخت

«آذر» عبارت از آتش است.

خلاصه مقام آن است که حظوظ نفسانیه عاجله را و التذاذ را به آن نکنی به حوض کوثر و جوی آب که دل بنده شده و امور قاهره نفس را به آن در رنج عاجل می‌افتد در این دار دنیا است مکنی به آتش گردید یعنی کسی که از آتش رنج نفس گریزان شده و التذاذ به حظوظ نفسانیه اختیار از کرده مال او آن است که در آتش رود و کسی که در این آتش خود را انداخته و از حظوظ نفسانیه محترز شده آخرالامر مرجع او سوی آب است و لذایذ ابدیه را خواهد یافت.

و در این ابیات اشارت است به آنکه این حظوظ نفسانیه خواه اعمال قلبیه باشند یا اعمال جوارح، عین آتش است و حقیقت آن‌ها و حقیقت آتش یکی است لیکن در این دار دنیا آتش نمی‌نماید بلکه از امور لذیذه می‌نماید و این‌چنین حقیقت اعمال حسنه خواه اعمال قلبیه باشند یا اعمال جوارح عین امور ملذذه است از حور و قصور و امثال آن و حقیقت یک حقیقت است که در این دار دنیا اعمال شاقه شده ظاهر شد و در آخر به امور ملذذه به لذت قلبیه لذت جوارح ظهور یابد پس این بازگونگی[1] سخت است و این امور ملذذه را تعبیر فرمودند به حوض کوثر و آب معین

---

۱. یعنی واژگونی.

که حوض کوثر و آب معین از امور ملذذه است و این اعمال حسنه امور شاقه به نظر می‌آید و این شاق بودن را و رنج بودن را به آتش تعبیر فرمودند که در آتش مشقت رنج بسیار است و این بازگونگی که ظهور حقیقت واحد و با وجه مذکور است مکر[1] الهی است برای اختیار و آزمایش مکلفان و به لسان رسل این معنی را کشف فرمود اللّه تعالی و آتش دوزخ را جزای حظوظ نفسانیه نامید و نعیم جنت را جزای اعمال حسنه نامید جهت آنکه ظهور حقیقت حظوظ نفسانیه به صورت اصلیه وی که آتش است بعد ظهور وی است این صورت ارضیه ملذذه نفس را و آن ظهور اول مرتب است بر این ظهور ثانی و لهذا اللّه تعالی آن را به عقاب تعبیر فرمود که آن عقیب آن است و همچنین ظهور حقیقت اعمال حسنه به صورت حور و قصور و اشجار و اثمار و امثال آن بعد ظهور آن‌ها به صورت این اعراض شاقه و اول مرتب است بر ثانی پس هر احد از امور معذبه و امور ملذذه جزای شد و این عینیت را اللّه تعالی بیان فرمود به قول خود «هَلْ یُجْزَوْنَ إِلاّ ما کُنْتُمْ یَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۴۷)، پس جزای عین عمل است و برای این هدایت، رسل را فرستاد تا حقایق نافعه مکلف را و حقایق ضاره مکلف را ممتاز سازد و نفع حقایق نافعه و مضرت حقایق ضاره بیان فرماید و تکلیف دهد به اتیان امور نافعه و به امتناع از امور ضاره و این از رحمت او است تعالی، بلکه اعظم رحمت است و این مکر الهی که بازگونگی است برای ممتاز ساختن اعیان سعیدان از اعیان شقیان. و طالب بودن این اعیان در حالت ثبوت علمی آنکه با این‌ها مکر او و پس این مکر عین حکمت است و با این مکر عین به موضع خود برسد و این عین عدل است و نیز اعیان حقایق این اعمال خواستند و منقضی شدند که با این هر دو وجه مذکور ظاهر کردند پس لاجرم اظهار این حقایق به دو وجه شد و این نیز عین جود و حکمت است.

هرکه در آتش همی‌رفت و شرر[2] از میان آب بر می‌کرد سر

یعنی همین آتش رنج اعمال حسنه آب و امور ملذذه می‌شد.

هرکه سوی آب می‌رفت از میان او در آتش یافت می‌شود در زمان

یعنی همین آب حظوظ نفسانیه می‌شد آتش مؤلفه./۱۷/

هرکه سوی راست شد آب زلال سر ز آتش برزد از سوی شمال

---

۱. در اصل: مگر.

۲. در اصل: شرار.

این نیز بیان بازگونگی است که هرچه راست می‌نماید شمال است و هرچه شمال می‌نماید یمین است.

کم کسی بر سر این مضمر شدی لاجرم کم کس در آن آذر شدی

یعنی بر سر بازگونگی کم کسی است که مطلع بر آن باشد.

کرده ذوق نقد را معبود حلق لاجرم زین لعب مغبون بود خلق

«حلق» به «حاء» مهمله است در مصراع اول.

و حاصل آنکه خلق ذوق نقد این دار دنیا که حظوظ دنیاویه است معبود خود ساخته یعنی پیش آن ذلیل شد و در طلب آن کوشش بلیغ نموده آن را امر اهم دانسته پس در این لعب که دنیا است که «إِنَّمَا ٱلْحَیاةُ ٱلدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ»، (حدید: ۲۰) خلق مفتون ماندند و از عقبی محروم ماندند.

لاجرم ز آتش برآوردند سر اعتبار الاعتبار ای بی‌خبر

«اعتبار» عبرت گرفتن و مراد از خیره‌سر احمق است و حماقت آن است که امور نافعه خود را از ضاره نشناسد.

بانگ می‌زد آتش ای گیجان گول من نیم آتش منم چشمه قبول

ای خلیل اینجا شرار و دود نیست جز که سحر و خدعه نمرود نیست

«دود» به معنی دخان لفظ فارسی است. پس در آخر مطابق قاعده فارسیه ذال معجمه است پس قافیه نمرود در مصراع ثانیه مبنی بر آن است که تصحیح کرده شده نمرود به ذال معجمه و در قاموس مذکور است در باب دال مهمله و برین تقدیر قافیه صحیح نیست مگر بر تقدیری که قاعدهٔ فارسیه جواز ابدال دال مهمله به ذال معجمه باشد و اینجا دود بر اصل خود است به دال مهمله.

خاصه این آتش که جان آبهاست کار پروانه به عکس کار ماست

.....

ساحری صحن بِرنجِی را به فن می‌کند کرمش میان انجمن

«صحن» طبق بزرگ را گویند. شیخ افضل گفته که در محاورات قدماء مستعمل است خصوصا در مقالات مولانا قدس‌سره. و در عرف حال به الحاق کاف تصغیر مستعمل است و ظاهر آن است که «یاء» در «برنجی» که یاء نسبت است یعنی طبق منسوب سوی برنج که مملو از برنج است و شیخ افضل یاء تنکیر قرار داده پس صحن مضاف باشد سوی برنج و حاصل آنکه

ساحر از سحر خود چشم‌بندی کرده برنج‌های صحن را کرمها[1] می‌نماید.

لاجرم از سحر یزدان قرن‌قرن   اندر افتاد جوزن زیر پهن

اطلاق «سحر» بر فعل او سبحانه به طریق مشاکلت است و «قرن‌قرن» عبارت از کثرت است و «جوزن» به فتح «جیم» عربی و «زای» معجمه افسون‌خوان.

و حاصل بیت آن که از فعل حقّ سبحانه و سحر الهی همه افسون و ساحران مغلوبند.

و در بعض نسخ «چون زن» به جای «جوزن» واقع شده یعنی از سحر الهی قرون کثیره همچو زن مغلوبند.

لاجرم از سحر یزدان مرد و زن   رفته‌اند چاه جاهی بی‌رسن

مقصود آنکه جاه‌طالبان دنیا آن را کمال و علو پنداشتند در واقع چاه بی‌رسن است که در آن به اسفل می‌رسد و برآمدن از اسفل به اعلی نمی‌تواند این نیز بازگونگی است که این سفل به صورت جاه ظاهر شد در این دار دنیا از اظهار حقّ چنان‌که تفصیل آن گذشت.

هین بخوان قرآن ببین سحر حلال   سر نگویی مکرهای کالجبال

توصیف «سحر» به «حلال» اشاره است که اطلاق اینجا بر سبیل حقیقت نیست بلکه به مشاکلت هست. قال اللّه تعالی: «مَکَرُوا مَکْرَهُمْ وَ عِنْدَ اَللّٰهِ مَکْرُهُمْ وَ إِنْ کانَ مَکْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ اَلْجِبالُ» (ابراهیم: ۴۶)؛ مکر کردند کافران مکر خودها و نزد اللّه مکر ایشان است و به درستی که مکر ایشان چنین است که زائل شود جبال از مکان خود و مقصود آنکه مکر ایشان را اللّه می‌داند و زیر مکر الهی مکر ایشان پست است.

پس نکو گفت آن رسول خوش‌جواز   ذرهٔ عقلت به از صوم و نماز

«خوش‌جواز» یعنی خوش‌رفتار در تفاوت عقول از اصل فطرت به خلاف معتزله.

هست عقلی همچو قرص آفتاب   هست عقلی کمتر از زهره و شهاب

.....

زانکه ابر از پیش او چون واجهد   نور یزدان بین خردها بردهد

.....

عقل کل و نفس کل مرد خداست   عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

---

۱. در اصل: کرتبها.

معنی «عقل کل» و «نفس کل» سابق بیان آن گذشت و «عقل کل» حقیقت ملکی روحی است که در او هرچه که هست تا قیامت مکنون است و «نفس کل» حقیقت ملکی است که در آن تفصیل است مر آن را که در عقل کل بود و این مظهر این هر دو انسان کامل است.

مظهر حق است ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر مجو

یعنی مرد خدا که انسان کامل است مظهر حقّ است و این برای آن است که ذات حقّ با جمیع اسمای و صفات در انسان کامل ظاهر است و می‌تواند که این بیان صفت «عقل کل» و «نفس کل» باشد یعنی عقل کل و نفس کل مظهر حقّ و مظهر ذات حقّ تعالی است.

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد

یعنی این عقل جزوی اگرچه تعینی است از تعینات عقل کل، لیکن چون‌که در امور دنیاویه مصروف گشت از حقّ بعید شد و این بدنامی مطلق عقل گشت و اگر این عقل جزوی در راه حقّ معروف شود و این تعین وی مستهلک گردد پس مهذب گردد و حکم عقل کل گردد.

آن ز صیدی حسن صیادی بدید وین ز صیادی غم صیدی کشید

ضمیر «آن» یا راجع است سوی مرد خدا یا سوی عقل کل، و «یاء» در «صیدی» «یاء» مصدریه است و همچنین «یاء» «صیادی»، و احتمال دارد که «یاء» «صیادی» «یاء» تنکیر باشد و در مصراع ثانی هر دو «یاء» مصدریه است.

حاصل آنکه مرد خدا و یا عقل کل از صیدشدن مر حقّ را و افتادن در دام عشق او حسن صیادشدن بدید و خود صیاد گردید که متخلق به اخلاق الهیه گردید و خلیفهٔ او گردید پس حکم او نافذ در همهٔ کائنات گردید و یا حسن حقّ که صیاد است دید و این مرد دنیا و یا عقل جزوی به سبب صیدکردن خلق به دام خود، خود، صید شد و مقید در این اسفل سافل گردید و در این غم ماند و آن مرد خدا و یا عقل کل از خدمت حقّ و قیام به امتثال اوامر و نواهی او مخدوم گشت که ملائک ملکه جمله کائنات خادم او شدند و این مرد دنیا و یا عقل جزوی به سبب مخدوم‌شدن مر خلق را ذلیل و خوار گردید و ابیات تالیه مؤید آن است که ضمیر «آن» راجع سوی مرد خدا باشد و ضمیر «این» سوی مرد دنیا است از قول وی کام دنیا مرد را بی‌کام کرد.

آن ز خدمت ناز مخدومی بیافت آن ز مخدومی ز راه عز بتافت

/١٨/.....

مکر کن در راه نیکوخدمتی   تا نبوت یابی اندر امتی

مراد از «مکر» تدبیر است یعنی تدبیر در راه، و مراد از «نیکو خدمت» قیام به امور شرعیه و به امور موصله سوی حقّ و مراد از «نبوت» مرتبه ارشاد است که این ارشاد نوع دعوت است کذا فی الشروح.

و تحقیق در این مقام آن است که شیخ اکبر در جواب و سؤال ثالث و ثمان از اسئله حکیم ترمذی قدس‌سره فرمودند که نبوت منزلهٔ رفیعه است نازل می‌شود و این مقام را صاحب اخلاق حمیده و چون به این مقام رسد ابناء الهی برسد و این رسیدن ابناء نبوت است پس اگر منزلت چنین است که صاحب آن را ابناء الهی رسد به تشریع احکام خواه برای تکمیل نفس خود چنان‌که تحریم اسرائیل(ع) بعض طعام را بر نفس خود و یا برای دیگران چنان‌که رسل را است پس این نبوت تشریع است و انذار مقرون است به این نبوت تشریع و اگر ابناء به تشریع نباشد بلکه ابناء به امور آخر غیر تشریع پس این نبوت عامه است و به این نبوت عامه اولیاء می‌رسند ایشان را الانبیاء الاولیاء گویند و این انبیاء اولیاء را لازم است که تابع نبی مشرع باشد و این انبیاء اولیاء بلکه همه اولیاء به مرتبه انبیاء تشریع نمی‌رسند چنان‌که شیخ اکبر در جواب سؤال سابع عشر از حکیم ترمذی قدس‌سره گفته که نهایات اولیاء هدایات انبیاء است پس نیست ولی را ذوق درحالی از احوال انبیاء شرایع و بالجمله اعلی مقام ولایت هدایات انبیاء تشریع مقام و ولایت انبیاء تشریع فوق ولایات اولیاء است و اولیاء را ممکن نیست که فایق مقام انبیاء تشریع شوند.

و در جواب سؤال ثالث و خمسون از اسئله حکیم ترمذی قدس‌سره گفته که انبیاء بر دو نوع است انبیاء تشریع و انبیا که نیست تشریع مر ایشان را و انبیاء تشریع بر دو قسم است، انبیاء که تشریع خاصه دارند بر انفس خود چنان‌که از این آیت مفهوم می‌شود «إِلاّ ما حَرَّمَ إِسْرائِیلُ عَلی نَفْسِهِ» (آل عمران: ۹۳)، و انبیائی که آن‌ها را تشریع است در غیر ایشان و ایشان رسلند و مراد از انبیاء تشریع خاص آنهایند که تشریع به ایشان باشد از حقّ برای تکمیل ایشان و برای تکمیل غیر، پس شرع دیگر مقرر از رسل است و انبیاء که تشریع نیست به این‌ها همانند که گفته شد که انبیاء از حقّ سبحانه به ایشان رسد بدون وساطت روح امین و در آن تشریع نباشد و ایشان انبیاء از اولیاءاند.

و در باب رابع عشر از فتوحات فرموده و اما اولیاء انبیاء در این است پس آن شخص است قائم کرد او را اللّه تعالی در تجلی از تجلیات او قائم کرد برای او مظهر محمد را صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و مظهر جبرئیل را پس استماع کرد این مظهر روحانی خطاب به احکام مشروعه مظهر محمد

صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم تا اینکه فارغ شد از خطاب خود تعقل کرد صاحب این مشهد جمیع آن را که متضمن است آن را این خطاب از احکام مشروعه ظاهره در این امت محمدیه پس اخذ کرد این ولی چنان‌که اخذ کرد آن را مظهر محمدی به سبب حضوری که او را است در این حضرت از آنکه مأمور شد به آن مظهر محمدی به تبلیغ برای این امت پس رو کرده شود این ولی سوی نفس خود درحالی‌که حفظ کرد آن را که خطاب کرد روح امین مظهر محمد را صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و دانست آن را به علم یقین و عمل کرد بر آن به ابنیه و در وصل ثالث از باب تاسع و ستون گفته که دانست محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم که به درستی که ابوبکر مع اللّه است که دعوت کرد محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم سوی او نسبت ابوبکر باللّه مگر به حکم آنکه می‌بیند آن را که خطاب می‌کند حقّ او را به لسان رسول و هر خطاب را که می‌شنود از او بلکه از جمع کسانی که خطاب می‌کند او را به درستی که تعلیم کرد او را در نفس وی میزان آن را قبول می‌کند خطاب را.

پس از اینجا ظاهر شد که خطاب حقّ را می‌دهد ابوبکر و می‌یافت از حقّ وقت نزول آن به رسول و بر لسان رسول پس مبنی از اولیاء بود و نیز گفته در باب رابع عشر پس این‌ها که مذکور شدند انبیاء اولیاءاند منفرد نمی‌شوند گاهی به شریعت و می‌شود ایشان را خطاب به آن شریعت مگر برای تعریف به آنکه این شرع محمد است صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و یا مشاهده کند رسول منزل علیه را به آن حکم در حضرت تمثیل که خارج از ذات وی است که معبر است به مثیرات در حقّ نائم لیکن اینکه ولی شریک است با نبی در ادراک آن را که ادراک می‌کند عامه در نوم در حال نقطه برابر انتهی.

و خلاصه آنکه این اولیاء از انبیاء تابع شرع نبی می‌باشند و ایشان را شرع مستقل نمی‌باشد و مخاطب به شرع نمی‌شوند بلا واسطه نبی، بلکه مخاطب می‌شوند با آنکه این شرع نبی تو است و یا آنکه مشاهده کند نبی را در حال نزول حکم و مخاطب بودن به آن نبی باشد بالذات و ایشان این خطاب را می‌شنوند برکت و وساطت رسول و یا در نوم بیند و این حکم شنوند پس همیشه این انبیاء از اولیاء تابع شرع رسول‌اند از تبعیت گاهی بیرون نمی‌آیند اصلا.

و در جواب سؤال سابع و خمسون از اسئله حکیم ترمذی می‌فرمایند که فرق در میان نبی مشرع و میان محدث آن است که ضرور است نبی مشرع را از علم تکلیف که تشریع بدون تکلیف نمی‌تواند شد و تکلیف نیست در حدیث محدثین اصلا و فرق میان اصحاب نبوت مطلقه و میان محدثان آن است که صاحب نبوت مطلقه فردی است از افراد محدث پس نبی که نیست شرع او

را در آنکه وحی کرده می‌شود سوای او پس رأس اولیاء است و جامع مقامات آن حمید است که مقتضی است آن را اسماء الهیه از آنچه نیست شرع در آن از شرایع انبیاء تشریع به واسطه روح امین و محدث نیست او را سوای حدیث و آنچه که مسیح است حدیث او را از احوال و مقامات پس بر نبی محدث است و این نیست که هر نبی محدث باشد و اما انبیائی که آن‌ها را شرایع است پس ضرور است از نزول ارواح بر قلوب ایشان به امر و نهی و ما عدا آن مثل علوم الهیه و اخبار از کوائن و امور غائبه پس خارج از نبوت شرایع است و این عام است مر انبیاء را علی العموم خواه از انبیاء تشریع باشد و یا از انبیاء اولیا باشند و این را نیز محدث می‌رسد و اگر ظاهر شود بر کسی از اصحاب نبوت مطلقه حکمی از احکام شرعیه که مناقض باشد حکم شرع متقرر را در آن زمان پس این حکیم از شرع این نبی نیست که او را شرع نازل بر آن نیست و او همیشه تابع است مر رسولی را که او تشریع کرده آن حکم را و او را نیست مگر آنکه اتفاق افتاد که حکم کرده شد به اتباع شرع آن رسول و اگر مجتمع شود این شخص با رسول و مخالف شرع او حکم کند چنان‌که خضر جمع شده بود با موسی(ع) و قتل غلام نابالغ کرد پس در این تابع رسول دیگر بود چنان‌که گفت خضر و ما فعلته عن امری نکردم آن را از امر خود پس بود خضر در این حکم بر شرع رسولی غیر موسی علیه‌السلام و این در زمان سابق بود. و اما در زمان ما پس جائز نیست او را مخالفت حکم متقرر در شرع متقرر محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مگر به این وجه که تابع مجتهدی چون شافعی مخالفت کند حکم مجتهد دیگر را چون حنفی و این جائز است و اگرچه هر دو حکم متقرر شرع محمدی‌اند و اگر اتفاق افتد و این نبی از اولیاء را که مخالفت کند جز منقول را پس به جهت آن است که مطلع شده است بر آنکه این خبر صحیح نیست پس این مخالفت شرع محمدی نیست پس از اینکه مذکور شد ظاهر گشت که قسمی از اولیاءاند که ایشان را اخبار از حقّ می‌رسد به ما سوی تشریع و این مقام را نبوت مطلق می‌گویند.

پس معنی قول مولوی قدس‌سره تا نبوت یابی اندر امتی آن است که با مقام نبوت مطلق حاصل و راست شود و با وجود بودن از امت و یا بودن او تابع رسول شرع محمد او را ابناء از حقّ می‌رسد این‌چنین باید فهمید معنی این مصراع را.

مکر کن تا وارهی از مکر خود — مکر کن تا فرد گردی از جسد
مکر کن تا کمترین بنده شوی — در کمی افتی خداونده شوی

«مکر» اول مصراع و «مکر» در مصراع ثانی و در مصراع اول در بیت تالی به معنی تدبیر است.

زاری مضطرّ نشان معنوی است		زاری سرد دروغ آن غوی است

در بعض نسخ به جای «نشان»، «تشنه» واقع است بر این نسخه نوشته موصوف است صفت مضطر.

حکایت اعرابی که سگ او از گرسنگی می‌مرد و انبان او پر نان.

گفت صبری کن بر این رنج و حرض		صابران را فضل حق بخشد عوض

اللغات: «رنج»[۱] بی آرامی، «حرض»[۲] گداخته شدن از اندوه و بیماری که ازآن مشرف به موت شد.

بعد از آن گفتش که ای سالار حر		چیست اندر دستت این انبان پر

«انبان» پوست بزغاله که قلندران می بندند و در آن ذخیره می کنند.

گفت نان و زاد و لوت دوش من		می‌کشانم بهر تقویت بدن

«لوت» طعام‌های لذیذ.

اشک خون است و به غم آبی شده		می‌نیرزد خون به خاک بیهده

مراد از «خاک» نان است و حاصل آنکه قیمت نان برابر قیمت خون نمی‌تواند شد پس گریه را ترک و نان را خرج کن.

کل خود را خوار کرد چون بلیس		پارهٔ این گل نباشد جز خسیس

یعنی او تمام خود را در حب نان خراب ساخت و پارهٔ این کل که اشک است جز خسیس نباشد که هیچ سود ندهد بلکه وبال بر وی باشد. و شیخ افضل گفته در تفسیر مصراع اول یعنی در عبادت غیر حقّ تعالی به سر برد این معنی اینجا مناسب معلوم نمی‌شود.

گر رهایی بایدت زین چاه تنگ		ای برادر رو بر آذر بی‌درنگ

از این «چاه تنگ» مراد از دنیا است و مراد از «آذر» اعمال حسنه شاقه هر نفس است چنان‌که در سابق این اعمال را به لفظ آتش تعبیر فرمود.

و در بیت تالی امر می‌فرمایند به دیدن مکر الهی که اعمال حسنه با وجود آنکه حقیقت‌ها آن‌ها عین حقایق امور ملذذه است و در نظر در این دار دنیا شاق می‌نماید و مکر خود را که مانع از ابنان

---

۱. . + و.

۲. در اصل: حرص.

این اعمال حسنه است باید گذاشت که مکر تو در یوم دین فنا شود و مکر حقّ باقی خواهد ماند و حقایق اعمال چنان‌که هست به ظهور خواهد آمد و این اعمال حسنه به عروج خواهد رسانید.

در بیان آنکه هیچ چشم بد آدمی را چنان زیان ندارد که چشم پسند خویش مگر چشم او مبدل شده باشد به نور حق که بی سمع و بی بصر از خویشتن بی خویش شده باشد[1]

پر طاووست مبین و پای بین / تا که سوء العین نگشاید کمین

«سوء العین» عبارت از چشم بد./۱۹/

که بلغزد کوه از چشم بدان / یزلقونک از نبی برخوان بدان

قال اللّه تعالی «وَ إِنْ یکادُ اَلَّذِینَ کفَرُوا لَیزْلِقُونک بِأَبْصارِهِمْ لَمّا سَمِعُوا اَلذِّکرَ وَ یقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَ ما هُوَ إِلاّ ذِکرٌ لِلْعالَمِینَ» (قلم: ۵۱-۵۲)؛ و به درستی که قریب است آن‌ها که کافر شدند بلغزانند تو را از ابصار خود وقتی که می‌شنوند قرآن را و می‌گویند که آن رسول مجنون‌ست که این کلام از غلبه جنون است و نیست این قرآن مگر ذکر و پند مر عالمان را.

و ظاهر آن است که مراد از لغزانیدن لغزش دادن در قرائت باشد و بیت دلالت دارد بر آنکه مولوی قدس‌سره لغزش پای مراد داشتند.

لیک آمد عصمت دامن‌کشان / وین که لغزیدی بد از بهر نشان

یعنی عصمتی موعوده از حقّ بود در قول وی تعالی «وَ اَللّهُ یعْصِمُک مِنَ اَلنّاسِ» (مائده: ۶۷)، رسید و تو را پناه شد و این‌قدر لغزیدن برای نشان بود که چشم بد این تأثیر دارد.

تفسیر به «وَ إِنْ یکادُ اَلَّذِینَ کفَرُوا لَیزْلِقُونَک بِأَبْصارِهِمْ» (قلم: ۵۱)

از نظرشان کلهٔ شیر غزین / واشکافد تا کند آن شیر اَنین

بر شتر چشم افکند همچون حمام / وانگهان بفرستد اندر پی غلام

که برو از پیه این اشتر بخر / بیند اشتر را سقط او راه در

سر بریده از مرض آن اشتری / کو به تک با اسب می‌کردی مری

«غزین» به معنی بیشه، «انین» ناله که از غم حادث شود، «حمام» به کسر موت، «سقط» به فتح افتادن و به سکون دوم مردن چهارپایه و محتمل است که اینجا به معنی ثانی باشد و تحریک دوم برای استقامت وزن باشد، «مری» برابری کردن و سرکشی کردن.

---

۱. + در معنی آیه کریمه «وَ إِنْ یکادُ اَلَّذِینَ کفَرُوا».

کز حسد وز چشم بد بی‌هیچ شک　　　سیر و گردش را بگرداند فلک

بدان که شیخ اکبر قدوه محققان اولا تحقیق فرمود که رجال هفت ابدالند که حفظ می‌کند اللّه تعالی به آن ابدال اقالیم سبعه را. برای هر بدل اقلیمی است به سوی ایشان ناظر است روحانیت سماوات سبعه و برای هر شخص از این سبعه قوت است از انبیاء و کائنان در این سماوات.

ابراهیم در سماء هفتم و تالی او موسی و تالی او هارون و تالی او ادریس و تالی وی یوسف و تالی او عیسی و تالی او آدم پس نازل می‌شود بر قلوب این ابدال از حقایق این انبیاء و نازل‌اند سوی ایشان این کواکب این سماوات سبعه به آن چیز که سپرده کرد اللّه تعالی در سیاحت این کواکب در افلاک ایشان در حرکات این سماوات سبعه از اسرار و علوم و آثار علویه و سفلیه «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲)؛ وحی کرد اللّه تعالی در هر آسمان امر آن آسمان بعد از آن تفصیل آن فرمود و گفت و هر امر علمی که می‌شود در یوم احد پس از روحانیت ادریس است(ع) و هر اثر علوی که شود در آن روز از عنصر هوا و نار پس از سیر شمس است و هرچه می‌شود از اثر سفلی در ماء و تراب در آن روز از حرکت فلک رابع است و موضع این شخص اقلیم رابع است اللّه تعالی محفوظ می‌دارد آن را به او و هر امر علمی که می‌شود در یوم اثنین پس از روحانیت آدم است(ع) و هر اثر علمی علوی که در هوا و نار است از سیاحت قمر است و کل اثر سفلی که در عنصر ماء و تراب است از حرکت سماء دنیا است و برای این شخص اقلیم سابع است و هر امر علمی که می‌شود در یوم الثلاثاء از روحانیت از هارون است(ع) و هر اثر علوی در عنصر نار و هوا از روحانیت ستاره احمر است و هر اثر سفلی در رکن ماء و تراب پس از حرکت فلک خامس است و این ابدال را اقلیم ثالث است و هر امر علمی که می‌شود و در یوم اربعاء از روحانیه عیسی است(ع) و این روز نور است و هر اثر در عنصر ماء و هوا از روحانیه سیاحت عطارد است در فلک خود و هر امر سفلی در رکن ماء و تراب از حرکت سماء ثانیه است و این ابدال صاحب این یوم را اقلیم سادس است و هر امر علمی که شود روز خمیس پس از روحانیه موسی است(ع) و هر اثر علوی که می‌شود در رکن نار و هوای پس از سیاحت مشتری است هر اثر سفلی در عنصر ماء و تراب از حرکت فلک او است و این ابدال را از اقالیم اقلیم ثانی است و هر امر علمی که شود در روز جمعه مر این شخص را حفظ می‌کند نه به آن اقلیم خامس را پس از روحانیه یوسف است علیه‌السلام و هر اثر علوی که می‌شود در رکن نار و هوا پس از نظر کواکب زهره است و هر اثر

سفلی که دار رکن ماء و ارض است پس از حرکت فلک زهره است و این، او آن امر است که وحی کرده است اللّه تعالی در هر سماء امر آن سماء و هر امر علمی که شود در یوم سبت مر این بدل را که او را حفظ اقلیم اول است پس از روحانیه خلیل ابراهیم است علیه‌السلام و آنکه می‌شود از اثر علوی در رکن نار و هوا پس از حرکت کوکب کیوان که زحل است در فلک وی در آنکه هست از اثر در عالم سفلی از رکن ماء و ارض پس از حرکت فلک او است. و اینکه گفته شد ملخص کلام شیخ اکبر قدوه محققان است و از این مذکور علوم گردید آنچه در این کائنات واقع می‌شود از آثار علویه و سفلیه از سیاحت کواکب و حرکت فلک او است. و چون این دانستی پس معنی بیت آن است: که از چشم بد فلک بی‌شک سیر و گردش خود بگرداند از آثار نافعه سوی آثار ضاره.

پس مراد از گردانیدن فلک سیر را از تأثیری به تأثیر دیگر و ظاهر است که از سیر و گردش فلک اثری در عالم پیدا می‌شد از روی تشبیه و چون چشم بدآمد اثر موافق آن چشم بد پیدا شد از این گردش پس فلک گردش خود را گردانید از تأثیری تأثیر دیگر و این مراد نیست که از تأثیر چشم بد حرکت فلک مختل می‌گردد به وجهی که او را سکون و فتره در حرکت عارض شود و یا حرکت بر وجه دیگر غیر معتاد شود زیراکه این جائز نیست که چشم را تأثیر در علویات نیست مگر آنکه گفته آید که چشم بد چنین تأثیر می‌دارد که اگر بر فلک افتد اگرچه برافتادن ممکن نیست حرکت فلک باطل و مختل گردد و این مبالغه است در بیان تأثیر چشم بد و مبالغه به این نوع را در عالم شعر مجوز است و تقریر اول که کرده شد اولی و اوفق است.

چشم نیکو شد دوای چشم بد   چشم بد را لا کند زیر لگد

مراد از «چشم بد» چشمی که تقدیر بیند نه سبب. کذا قال الشیخ افضل.

و ظاهر آن است که از «چشم نیکو» چشم عارف مراد است که چشم وی اثر چشم بد را محو می‌کند.

حرص بط یکتاست و آن پنجاه‌تاست   حرص و شهوت مار و منصب اژدهاست

رجوع است به سر مطلب و مربوط است به این بیت:

«آمدیم اکنون به طاووس دو رنگ   کاو کند جلوه برای نام و ننگ». و ولی‌محمد مربوط ساخته به این بیت «پر طاووست مبین و پای بین   تا که سوء العین نگشاید کمین» بر هر تقدیر که اشاره است سوی طاووس.

از الوهیت زند در جاه لاف   طامع شرکت کجا باشد معاف

مقصود آن است که حب جاه گاهی به مرتبه رسد که خود را آله خیال کرده در جاه لاف می‌زند و از دیگران عبادت خود خواهد و این‌ها را شیخ اکبر قدوه محققان قدس‌سره به متکبر تعبیر فرمود و آنکه طامع[1] شرکت حقّ است در الوهیت، معاف نخواهد شد که شرک جلی بخشیده نمی‌شود و خارج از جهنم نخواهد شد و از این کسی این توهم نکند که این متکبر علی اللّه در عذاب مؤبد باشد زیرا که مراد از مغفرت آن است که جزای گناه بر آن مرتب نشود به جهت فضل او پس مقتضی عدم مغفرت آن است که جزای شرک بر او مرتب شود و جزای شرک عذاب تا مدت معینه است نه عذاب دائم که عذاب برای اقامت حدود است بر عالمی تا از ظلمت کدورت گناه پاک شود ورنه در تعذیب شأن رحمان نیست و رحمان تعذیب نمی‌کند مگر برای تطهیر که این تعذیب برای تطهیر انواع رحمت است پس عذاب دائم جزاء نباشد که عذاب دائم مطهر نمی‌تواند شد بلکه عذاب منتهی به طهارت جزای می‌تواند شد و بعد تطهیر عذاب مرتفع می‌شود و با بودن سکون در نار جهنم و بعد تطهیر عدم دخول در جنت از جهت آن است که مزاج مشرک متبدل گشته و از نعیم جنت متألم می‌شود پس عدم ادخال این‌ها در جنت نیز از رحمت.

و می‌تواند که مراد از الوهیت شرک خفی باشد و حاصل آنکه حب جاه نوع الوهیت است اگرچه محب جاه شعور به آن ندارد زیراکه ذلت و افتقار لازم عبودیت است پس در این طلب جاه از ذلت خود را بر می‌آرد و در این شرک خفی است و معنی عدم بودن معاف آنکه با بودن این شرک، طلب جاه وصول به حقّ نمی‌تواند شد به مشاهدهٔ حقّ نمی‌تواند رسید و مثل بهیمه باقیمانده بلکه از بهیمه اصل و این عدم وصول به حقّ جزای این شرک طلب جاه است البته مرتب شود بر آن.

و بر تقریر اول اشاره به این آیت است «إِنَّ اَللّٰهَ لا یغْفِرُ أَنْ یشْرَک به» (نساء: ٤٨)؛ اللّه مغفرت نخواهد کرد آن را که شرک کرده شود با او. و بر تقریر ثانی اشاره به این آیه نمی‌تواند شد که مراد در آیه شرک جلی است و آن که در آخرت مغفور نگردد شرک جلی است اما طالب جاه پس داخل است در ما بعد «و یغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِک لِمَنْ یشاءُ» (نساء: ٤٨)؛ خواهد بخشید آن را که کم است از شرک جلی به هرکه خواهد و طلب جاه کم از شرک جلی است در بودن معصیت.

زلت آدم ز اشکم بود و باه   و آن ابلیس از تکبر بود و جاه

زلت آدم(ع) اگرچه معصیت نبود لیکن چون مناسب مرتبه او نبود پیش او در حکم معصیت

---

۱. در اصل: طالع.

شده و این ناشی از حرص شکم بود که اکل بود و این اکل گفته حوا بود و حب با حوا ناشی از شهوت بود پس شهوت نیز از اسباب این زلت بود لهذا مولوی فرمودند از شکم و باه بود و زلت ابلیس که معصیت بود در واقع و عنداللّه ناشی از طلب جاه بود که تکبر کرد برای آنکه عالی از آدم شود و لهذا آدم(ع) زود سوی توبه دوید که خود را پیش امر حقّ ذلیل می‌دید و چون ابلیس جاه می‌خواست از توبه نیز استکبار کرد و به آن مشتغل نشد.

حرص حلق و فرج خود هم بدرگی است　　　لیک منصب نیست آن اشکستگیست

پس او محل درد و رحمت است به توفیق یافتن مر توبه و استغفار را می‌تواند شد.

آن شنیدستی که الملک عقیم　　　قطع خویشی کرد ملکت‌جو ز بیم

این شده است مثل در عرب که «الملک عقیم» ملک فرزند ندارد که صاحب ملک می‌خواهد که دیگری خلیفه در این ملک نیاید.

چونکه گشتی هیچ از سندان مترس　　　هر صباح از فقر مطلق گیر درس

مراد از «فقر مطلق» فقیر به جمیع وجوه است در صفات که صفات خود را صفات حقّ داند و در ذات حقّ ذات خود را لاشیء بیند و می‌تواند که از «فقر مطلق» فقر سوی همه موجودات مراد باشد و این فقرا سوی همه موجودات برای آن است که او مشاهده حقّ می‌کند و همه موجودات و خود را ذلیل و مفتقر می‌بیند سوی حقّ پس لاجرم البته فقیر باشد سوی هر چیز به این حدیث «الکبریاء ردائی فمن نازعنی به قصمته»[1] کبریای ردای من است پس کسی که نزع کند در این کبریا معذب سازم او را. و تحقیق این آن است که کبریا عبارت است از بزرگی و احتشام که به آن محتجب باشد از رسیدن ابصار پس این کبریا حجاب است بر ذات او تعالی چنان‌که ردای معروف حجاب می‌باشد بر مرتدی و این حجاب عین عبد است که وسعت کرده است او را قلب انسان کامل و قلب شیء باطن او است پس ظاهر عبد حجاب باطن وی است پس ظاهر ردای باطن است برای اینکه مخلوق است بر صورت از پس این صورت عین حجاب است و عین ردای و این حجاب هرگز زائل نمی‌شود که عین عبد زائل نمی‌شود نه در دنیا نه در آخرت. پس حقّ سبحانه همیشه محتجب است به این حجاب در دار که صورت خلق است و مبدل است بر وجه او و ذات او لیکن ردای دو

---

۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال: ج۳، ص۵۲۷. مسلم این حدیث را با اندکی تفاوت چنین نقل کرده است: «اَلْکِبرِیاءُ رِدَائِی، وَالْعِزَّةُ إِزَارِی، فَمَنْ نَازَعَنِی وَاحِدًا مِنْهُمَا، أُلْقِهِ فِی النَّار» صحیح مسلم: ج۱۲، ص۳۳۷.

طرف است یکی طرف باطن که سوی ذات است و این طرف را اصلا حجاب نیست از مرتدی و نیست حجاب مگر[1] طرف ظاهر را پس این ردای می‌بیند ذات را به باطن خود که مرتدی است چنانچه عارف گوید در این مشاهده که کبریای «رایت ربی بعین قلبی» دیدیم رب خود به چشمان قلب و این ردای به ظاهر خود نمی‌بیند مگر وقتی که منقلب گردد که ظاهر او باطن گردد و این انقلاب نمی‌تواند شد پس رؤیت به ظاهر ردا نمی‌تواند شد.

و در حدیث قیامت تجلی در یوم روز اکبر در واقع است «انه تعالی یتجلی به عباده»[2] و «رداء الکبریاء علی وجهه»[3]؛ به درستی که رب تعالی متجلی خواهد شد مر عباد خود را و حال آنکه رداء کبریاء بر وجه است. و وجه عبارت از ذات است پس او تعالی مرئی نمی‌تواند شد مگر از پس پرده این حجاب کبریاء پس هر دو قول رؤیت رب تعالی و عدم رؤیت او هر دو صحیح است.

اما قول به عدم رؤیت وی تعالی پس برای آنکه من حیث هو بدون این حجاب مرئی نیست اصلا و ذات او همیشه محتجب به این حجاب است و اما رؤیت پس برای آنکه این ردای به طرف باطن خود می‌بیند و ابصار در روز قیامت خود حدید شوند و به باطن خود بیند هر شیء را و این تجلی که خواهد شد به روز قیامت مقید به علامت خواهد شد پس به علامت دریافته خواهد شد و این علامت اعتقادات است پس وقتی که تجلی موافق اعتقاد او خواهد شد خواهد شناخت و عارف مقید به هیچ اعتقاد نیست در رب خود بلکه همه مجالی‌اند و در شهود او و علم او پس او خواهد شناخت در همه حال و اینکه مذکور شد ماخوذ از کلام شیخ اکبر قدوة محققان است در باب ثامن و خمسون خمسمائة در تحقیق اسماء حسنی از فتوحات مکیه.

قصه آن حکیم طاووسی را بدید که پر زیبای خود را بر می کند به منقار و می انداخت و خود را اکل و زشت می کرد از تعجب پرسید که در لغت نمی آید گفت می آید اما پیش من جان از پر عزیز است و این نیز عدو جان من است از این پر ناچیز می شوم /۲۰/

خود دلت چون می‌دهد تا این حُلل　　　برکنی و اندازی‌اش اندر وَحَل

«حلل» جمع حله آن است و پر طاووس مشبه به حله ساخت که از پوشیدن حله زیبای و

---

۱. از اینجا تا انتهای این صفحه در صفحه ۱۲۳ اصل قرار دارد.
۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۱، ص۱۷۸، با اندکی اختلاف.
۳. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج۱، ص۱۷۸.

زینت می‌نماید چنان‌که طاووس را از پر او. «وحل» گل و لای.

این چه ناشکری و چه بی‌باکی است　　　تو نمی‌دانی که نقاشش کی است

در این کلام اشاره است به آنکه نعمت را نعمت ندیدن و او را از دست دادن از جهت حقارت آن و حرص زیاده کردن از جمله ناشکری است که در این تحقیر غفلت از رحمت لطف معطی است.

یا همی‌دانی که نازی می‌کنی　　　قاصدا قلع طرازی می‌کنی

«طراز» علم جامه. این پر را مشبه به طراز کرده تعبیر به آن رفته.

و حاصل آنکه با این است که این نعمت را می‌دانی و از ناز این را دور می‌سازی. و این نشاید که بر معطی نعمت ناز نشاید بلکه خود را پیش وی ذلیل و مفتقر باید داشت که این شکری عظیم است و اصحاب سبا چنین کرده بودند پس دیدند آنچه دیدند.

ای بسا نازا که گردد آن گناه　　　افکند مر بنده را از چشم شاه

یعنی نازها که به ناشکری آرد گناه می‌گردد و از آن شخص خاسر می‌شود.

ایمن‌آباد است آن راه نیاز　　　ترک نازش گیر و با آن ره بساز

یعنی بنده را نیاز باید که راه نیاز او را در امن می‌دارد.

چون ز مرده زنده بیرون کشد　　　هرکه مرده گشت او دارد رشد

چون ز زنده مرده بیرون می‌کند　　　نفس زنده سوی مرگی می‌تند

خلاصه این دو بیت آن است که هرکس که پیش فرمان حقّ خود را مرده کرده و خود را به او سپرد حیات جاودانی یافت و هرکه خود را زنده پنداشت و ترک نیاز کرده راه ناز گرفت هلاک گردید.

مرده شو تا مخرج الحی الصمد　　　زندهٔ زین مرده بیرون آورد

مراد از «مرده» آن است که نفس را از حظوظ او بازداشته است و مراد از «زنده» آن است که حیات حقیقت جاودانی یافته که صالح مشاهده و استفاضه علوم گردد و خلاصه آنکه خود را از حظوظ نفسانیه بازدارد تا صفا یابد پس اللّه تعالی به کمال مشاهده رساند قال اللّه تعالی: «يُخْرِجُ اَلْحَیَّ مِنَ اَلْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ اَلْمَيِّتَ مِنَ اَلْحَیِّ» (روم: ۱۹)؛ خارج می‌کند حی را از میت که از نطفه حیوان پیدا آید و از عناصر حیوان پیدا آرد خارج می‌کند میت را از حی و این ظاهر است و یا اینکه مؤمن را از کافر و کافر را از مؤمن می‌آرد.

و مولوی به لسان اشارت این گرفتند در شخص واحد در میت به موت آزادی به منع حظوظ

بدنی بیرون می‌آرد و قلب مشاهده حقّ و عالم به حقائق.

دی شوی بینی تو اخراج بهار   لیل گردی بینی ایلاج نهار

مراد از «لیل» ممنوع از حظوظ نفسانیه که به نظر حیات دنیاویه ظلمت است و از «نهار» نورانیت که به آن حقایق حقّ مشهود گردد.

قال اللّه تعالی «یولِجُ اَللَّیلَ فِی اَلنَّهارِ وَ یولِجُ اَلنَّهارَ فِی اَللَّیلِ: (حدید: ٦)؛ داخل می‌کند شب را در روز که ساعات شب در روز می‌آید وقت طول روز داخل می‌کند روز را در شب که ساعات روز در شب می‌آید وقت طول شب.

و به لسان اشارت می‌توان گرفت که نورانیت داخل است در ظلمت منع حظوظ نفسانیه و بالعکس.

برمکن این پر که نپذیرد رفو   روی مخراش از عزا ای خوب‌رو

این مقوله ناصح حکیم است.

در بیان آنکه صفا و سادگی نفس مطمئنه از فکرتها مشوش می‌شود

روی نفس مطمئنه در جسد   زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد

نفس در اول امر که طالب لذات و شهوات است به اماره نامیده شود و چون اندکی صفا یابد و از لذات و شهوات ممنوع گردد و به این مرتبه رسد که چون در لذایذ افتد خود را ملامت می‌کند بر فعل آنکه مضرت آن می‌بیند پس این نفس را به این اعتبار مطمئنه گویند و چون به مرتبه علیا از صفا رسد که امر کند به خیرات و آنچه که او را نافع است در وصول به حقّ آن را ملهمه نامند و نفس شیء واحد است این اسامی به نظر این اوصاف است.

و در مصراع ثانی از «فکرت» یا مراد انظار فکریه‌اند برای تحصیل مطالب علمیه و یا مراد افکارند که برای تحصیل حطام دنیاویه می‌کنند و اول الصق است به ابیات تالیه و می‌باید که مراد عام باشد هر دو نوع افکار را.

فکرت بد ناخن پر زهر دان   می‌خراشد در تعمق روی جان

مراد از «فکر بد» انظار فلسفیه‌اند که بدون وسیله رسول باشد و این افکار موصل سوی نتایج باطله و کاذبه‌اند.

تا گشاید عقدهٔ اشکال را   در حدث کرده‌ست زرین بال را

«از این بال» کنایه است از قوت درآ که به آن عروج سوی حقایق می‌توان کرد و حدث نجاستی که

از بدن بیرون آید و اینجا فکر را به حدث مشبه ساخته و حاصل آن که قوت را که مخالط نجاست فکر کرده برای گشادن عقده با اشکال و از اختلاط به نجاست فکر عروج سوی معرفت نمی‌تواند شد.

عقدها بگشاده گیر ای منتهی　　　عقدهٔ سخت است بر کیسه تهی

«کیسه تهی» کنایت است از قلب خالی از معرفت و تقلید شرع.

حاصل آنکه، ای منتهی در فکر همه عقده‌ها خود را بگشاده دان و در گشادن آن مشغول مشو که عقده سخت افتاده است بر قلب خالی از معرفت که گشادن آن بدون مجاهده برطبق شرع ممکن نیست

و در بیت تالی می‌فرمایند که این عقده سخت افتاده است که حال خود معلوم نیست که شقاوت دارد یا سعادت.

گر بدانی که شقی یا سعید　　　آن بود بهتر ز فکر هر عنید

«عنید» معاند و مراد از آن صاحب نظر فلسفی است که اتباع و تقلید شرع رسول ندارد.

حل این اشکال کن گر آدمی　　　خرج این آدم کن دَم اگر آدم دمی

این اشکال عدم دانستن شقاوت و سعادت خود و حاصل مصراع ثانی آنکه خرج کن اوقات خود را در این معرفت اگر دم انسانیت داری که کار انسان همین است و به همین فائق گشته بر حیوانات دیگر.

حد اعیان و عرض دانسته گیر　　　حد خود را دان که نبود زین گریز

«حد» در اصطلاح منطق آن معرفت را گویند که مشتمل بر ذاتیات باشد و حاصل آنکه از تلاش حدود اشیاء چنان‌که ذات اهل انظار است باز او این را مثل دانسته گیر که از تلاش اشیاء معلومه باز می‌مانند این را آن‌چنان دان و مشتغل به معرفت حد خود شو که از این گریز نیست طالب سعادت را.

چون بدانی حد خود زین حد گریز　　　تا به بی‌حد در رسی ای خاک‌بیز

«خاک‌بیز» کنایه است از اصحاب انظار فلسفیه و حاصل آنکه چون حد خود نمی‌دانی از دانستن حدود و اعیان و اعراض گریز سوی دانستن حد خود تا به رب که بی‌حد است برسی که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

عمر در محمول و در موضوع رفت　　　بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت

چون به شیء، شیء را ثابت کنند ثبت را موضوع گویند مثبت را محمول. و این «موضوع» و

«محمول» کنایه است از منطق.

و حاصل آنکه عمر در تحصیل منطق ضایع گشت و در مسموعات که مذهب فلان چنین است و مذهب فلان چنین، عمر بی‌بصیرت رفت و ضایع شد.

هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر　　　باطل آمد در نتیجه خود نگر

حاصل آنکه هر دلیل که نتیجه آن را نیست که کاذب است باطل آمد پس نتیجه را باید دید که این نتیجه حقّ است یا باطل و یا اینکه مراد از نتیجه ثمره و فائده باشد و حاصل آنکه هر دلیل را که فایده و ثمره نباشد آن باطل است و اشتغال به آن نشاید پس در فایده نگاه باید کرد و آن ثمرۀ فایده معرفت الهیه است و چون این فایده بر دلائل متفرع نمی‌شود پس اشتغال به آن ضار است و ترک آن باید نمود.

جز به مصنوعی ندیدی صانعی　　　بر قیاس اقترانی قانعی

یعنی از مصنوع صانع را می‌دانی و مشاهده آن صانع تو را نیست و بر دلائل قانع آمدی و طلب مشاهده نمی‌کنی و «قیاس» دلیل را گویند که از آن نتیجه لازم می‌آید و این قیاس بر دو گونه است یکی استثنایی[1] و دیگر اقترانی.

و قیاس اقترانی آن را گویند که واسطه را مکرر ساخته میان دو طرف نتیجه از دو قضیه ترکیب دهند. چون عالم متغیر است و هر متغیر حادث است پس نتیجه برآمد که عالم حادث است پس متغیر را میان دو طرف نتیجه مکرر ساخته شد. و ما سوای این قیاس استثنایی است. چون اگر بودی این چیز حیوانی پس بودی مغتذی لیکن مغتذی نیست پس نتیجه لازم آمد که حیوان نیست. و ذکر قیاس اقترانی به طریق تمثیل است و مراد مطلق دلیل است زیراکه استدلال به مصنوع بر صانع بر هر طریق راست می‌آید به طریق اقترانی و به طریق استثنایی اما به طریق اقترانی بدین وجه است که عالم ممکن است و هر ممکن را صانع است اما به طریق استثنایی بدین وجه است و اگر صانع عالم نبودی عالم به وجود نیامدی که وجود ممکن بی‌مرجح محال است لیکن عالم موجود است پس صانع عالم موجود است.

می‌فزاید در وسائط فلسفی　　　از دلایل باز برعکسش صفی

یعنی «فلسفی» در مقدمات می‌فزاید که مقدمات دلیل را به دلایل ثابت می‌کند مقدمات این را به دلائل دیگر پس وسائط کثیره به میان آرد و «صفی» عکس آن می‌کند که وسایط را مرفوع

---

۱. در اصل: استثنای.

می‌سازد تا صانع را به مشاهده بی‌توسط دلیل مشهود سازد.

این گریزد از دلیل و از حجیب　　　از پی مدلول سر برده به جیب

در این اشاره به آن است که دلائل عقلیه موجب حجاب است و به مدلول نمی‌رساند که دلیل عقلی حکم می‌کند به آنکه صانع غیر مصنوع است در وجود، پس این دلائل حجاب راه است پس این صفی برای مدلول عادت گردانید به سر بردن به جیب کنایت است از متوجه شدن به آن بالکلیه.

گر دخان او را دلیل آتش است　　　بی‌دخان ما را در آن آتش خوش است

یعنی او را مصنوع دلیل است بر صانع، چنان‌که دخان دلیل بر آتش، و این صفی بدون دلیل واصل است. ظاهر این کلام موهم به آن است که بدون استدلال به عالم به صانع رسیدن ممکن است بر خلاف آنچه که شیخ اکبر قدس‌سره در فصوص الحکم گفته که بدون نظر در عالم، علم به صانع ممکن نیست چنان‌که در دفتر ثالث بیان آن گذشته، پس می‌شاید که مراد اینجا از صانع ذات صانع باشد.

و ظاهر است که عالم به ذات واجب الوجود ممکن است بدون استدلال از عالم و یا مقصود آن است که قناعت بر این علم استدلالی به وجه مذکور در این فلسفه نباید کرد بلکه مطلوب را به مشاهده باید طلبید که این استدلالات به جهل می‌کشد و در مشاهره حجاب می‌افتد پس قناعت بر این علم استدلالی نباید بلکه اولاً از عالم مصنوع بر صانع دلیل گرفته متوجه به صانع شده به مشاهده رسد چنان‌که سابق در دفتر ثالث گذشت پس مقصود اینجا قناعت بر دلایل فلسفیه است نه آنکه منع است از استدلال به مصنوع بر صانعی است و این تقریر اخیر اولی است و عبارت بر آن منطبق است.

پس سیه‌کاری بود رفتن ز خوان　　　بهر تخییلات جان سوی دخان

تمثیل است مر رفتن سوی مصنوع برای آنکه از او علم به صانع حاصل می‌شود به ترک کردن خوان طعام که بر آن نشسته است در عروض تخیلات جان را سوی دخان بهر آنکه او دلیل است در طعام و در بعض نسخ واقع است پس سیه‌کاری بود رفتن ز جان و بر این نسخه تمثیل است به ترک‌کردن علم جان خود با وجود آنکه او عین او است از بهر تخییلات سوی دلیل که دخان عبارت از او است و بر هر تقدیر مقصود آن است که صانع با مصنوع اتحاد و عینیت دارد و مشاهده او در مصنوع ممکن است پس از او گریختن سوی مصنوعات با غفلت و ندیدن صانع را به عروض تخیل آنکه ذات صانع موجود علی‌حده و وجود مصنوع غیر وجود

او است و این سیه‌کاری است و چه سیه‌کاری از آن زیاده بود که در علم به صانع به جهل مرکب گرفتار شود و بر آن قانع باشد چنان‌که فلاسفه سیه‌کاری شدند.

بیان قول رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «لا رهبانیة فی الاسلام»[۱]

رهبان متعبدان نصاری را گویند و این مجاهده عظیمه می‌کردند و از نکاح خود را باز می‌داشتند و چون خائف وقوع در گناه می‌شدند خود را خصی می‌کردند لهذا این ترک تزویج را و اختصاء را در عرف رهبانیت می‌گویند. و در حدیث مراد همین معنی عرفی است و معنی حدیث آنکه ترک تزویج و اختصاء آن در اسلام نیست بلکه تزویج سنت است و اختصاء مثله است پس از آن اجتناب باید کرد و با این همه معتزل سوی حق باید بود.

برمکن پر را و دل برکن از او　　　زانکه شرط این جهاد آمد عدو

ظاهر آن است که این مقوله ناصح است مر طاووس را از کندیدن پر. پس مربوط است بقول ناصح، و می‌تواند که مربوط به ابیات سابقه باشد و «پر» مستعار باشد برای انظار شایسته.

و حاصل آنکه چون در ابیات سابقه قناعت بر انظار فلسفیه منع فرمودند الحال می‌فرمایند که این استدلال از مصنوع بر وجود صانع است این مثل پر است برای عروج این را برمکن؛ بلکه بر این دل منه که این را کمال دانسته برین مقید کردی و عجب آن در دل خانه گیرد؛ بلکه باید که این استدلال کرده متوجه به صانع و طالب آن شوی و این حجاب را از میان برداری.

اینکه این استدلال اگر چه عدو است که قناعت بر آن از کمال بازمی‌دارد لیکن این شرط مجاهده افتاده است پس این را بالکلیه نباید گذاشت و می‌تواند شد که پر مستعار برای شهوت باشد که از آن لذائذ نفسانیه می‌توان گرفت و حاصل آنکه این پرشهوت زائل مگردان به اخصاء و نحو آن، زیراکه شرط جهاد با نفس است و برین تقدیر این بیت شروع در بیان معنی حدیث است و ابیات تالیه مربوط است به این بیت و بر تقدیرین اولین از بیت تالی شروع در تقریر معنی حدیث است.

چون عدو نبود جهاد آمد عجال　　　شهوت ار نبود نباشد امتثال

یعنی امتثال نهی از لذائذ شهوت که امتثال در نهی به کف است از منهی‌عنه چنان‌که در علم اصول متقرر گشته و کف از لذائذ نمی‌تواند شد بدون میل سوی آن و در نهی اگرچه از عدم اتیان منهی‌عنه مؤاخذه و آثم مرقوع است لیکن ثواب و رفع درجه به امتثال است به ابقاع کف از منهی‌عنه است./۲۱/

---

۱. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری: ج۹، ص۹۶.

صبر نبود چون نباشد میل تو　　　خصم چون نبود چه حاجت حیل تو

یعنی صبر بر ترک لذت بدون میل به آن نمی‌تواند شد که صبر عبارت است از اختیار رنج و ترک شکوه در رنج بر عدم میل لذت نمی‌تواند شد بدون میل آن.

بی‌هوا نهی از هوا ممکن نبود　　　غازیی هر مردگان نتوان نمود

مراد از «هوا» ثانی ناهی مهوی است یعنی بدون تحقق هوا مهوی متحقق نمی‌تواند پس از نهی از مهوی نمی‌تواند شد زیراکه امکان منهی‌عنه شرط تعلق نهی است.

أَنفِقُوا گفتست پس کسبی مکن　　　زانکه نبود خرج بی‌دخل کهن

شارحان گفته‌اند که اشاره است به این آیت «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْناکمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یأْتِی یوْمٌ لا بَیعٌ فِیهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ» (بقره: ۲۵۴)؛ ای کسانی که ایمان آوردند انفاق کنید از آنچه که رزق دادیم ما شما را از قبل اینکه آید آن روز که نه بیع است در آن روز تا از آن مال حاصل شود و نه دوستی است تا از دوست نفع توان گرفت و نه شفاعت است تا شفاعت کسی به کار آید.

و مراد از شفاعت، شفاعت بدون اذن حق سبحانه است و این اشارت درست نمی‌افتد زیراکه بر این تقدیر معنی بیت آن می‌گردد که امر به انفاق درست نمی‌افتد آنچه اللّه تعالی رزق داده بدون کسب متصور نمی‌شود پس امر به این انفاق، امر به کسب است و این فاسد است که انفاق در آیت مذکور است انفاق از مال موجود است در ملک او و امر به این انفاق امر به کسب نیست البته. و امر به آن چیز که وجوب آن مقید به چیزی باشد و مشروط به آن مستلزم نیست مر امر را تحصیل به آن شرط که این شرط وجوب واجب است و به ارتفاع آن امر و وجوب مرتفع می‌گردد پس به ایجاب به وجوب مشروط به شرط ایجاب به این شرط لازم نیست و اگر این‌چنین بودی پس بر مفلس تحصیل مال برای ایجاب زکات واجب بودی و این‌چنین نیست و مقدمه واجب که واجب است آن مقدمه است که موقوف علیه و جواب، واجب نباشد بلکه آن مقدمه واجب است که وجوب آن واجب موقوف بر آن مقدمه نیست و ایقاع آن واجب بر آن موقوف.

چون طهارت برای صلاة بر ذمه واجب مطلق است و ذمه به آن مشغول است؛ لیکن اتیان به آن بدون طهارت ممکن نیست. و چون سفر برای حج که وجوب حج بر ذمهٔ فرض است مطلقا لیکن اتیان به حج بدون سفر ممکن نیست پس سفر نیز واجب گردید به خلاف استطاعت که استطاعت اگرچه مقدمه واجب است لیکن وجوب حج مشروط به استطاعت است پس کسب

برای تحصیل استطاعت واجب نیست به وجوب حج به شرط استطاعت بلکه چون استطاعت نباشد وجوب حج و مأمور به، به آن از اصل مرتفع است و صواب آن است که مراد از امر «انفقوا» امر به انفاق عیال است که این امر مطلق و انفاق و عیال بر ذمه واجب و مامور به است بر مفلس و غنی و از مفلس انفاق متصور نیست مگر کسب پس کسب نیز مامور به و واجب شد.

همچنان چون شاه فرمود اِصْبِرُوا رغبتی باید کز آن یابی تو رو

قال اللّه تعالی یا «أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا اِصْبِرُوا» (آل عمران: ۲۰۰)؛ ای کسانی که ایمان آوردید صبر کنید. و صبر بر رنج می‌باشد و این ترک لذت نمی‌باشد مگر بعد رغبت. پس رغبت در وجود باید تا این امر مفید باشد.

پس کلُوا از بهر دام شهوت است بعد از آن لا تُسْرِفُوا از غفلت است

یعنی امر «کلُوا» برای دفع شهوت طعام است و نهی از اسراف برای عفت است از حظوظ نفسانیه است در این بیت اشاره است به این آیه «کلُوا وَ اِشْرَبُوا وَ لا تُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱)؛ بخورید و بنوشید و اسراف مکنید. در آنکه زیاده از قدر حاجت برای حظ نفس است به وجهی که مادون شرع نباشد قبیح است.

چونکه محمول به نبود لدیه نیست ممکن بود محمول علیه

«محمول» به چیزی که بار کرده شود به آن بر مکلف، و «محمول علیه» آن‌کس است که بار تکلیف بر او باشد.

و حاصل آنکه اگر مکلف به نزد مکلف نباشد و تحصیل آن در قدرت وی نباشد او محمول علیه باز تکلیف به آن نمی‌تواند شد و این ظاهر است که قدرت شرط تکلیف است.

و آنچه شارحان گفته که مراد از امر محمول به محکوم به است و از محمول علیه محکوم علیه و معنی آنکه تا که محکوم علیه نیست محکوم به نمی‌تواند شد بعید است و مناسب مقام نیست اصلا.

در بیان آنکه ثواب عمل عاشق هم حقّ است جل جلاله.

عاشقان را شادمانی و غم اوست دستمزد و اجرت خدمت هم اوست

خلاصه آنکه عبادت عاشق برای حقّ است نه برای ثواب آخرت و مطلوب عاشق در عبادت نفس معشوق معبود است و در عبادات عاشق عارف را مشاهده معشوق و اسرار عظیمه رو دهد.

تیغ لا در قتل غیر حق براند درنگر زان پس که بعد لا چه ماند

بدان که غیر حقّ سبحانه از نظر عارف و شهود او منفی گردد اگرچه از واقع این غیر مرتفع نمی‌شود چنان‌که شیخ اکبر قدوه محققان به آن تصریح کرده بلکه در نظر عارف و شهود وی غیر منفی می‌گردد. این بیان مقام جمع و فنا است و چون در تفرقه بعد الجمع رسد و به بقا بعد الفنا آید این کثرت و شئونات مشهود وی گردد با شهود وحدت او پس گاهی این کثرت را وجود حقّ می‌گرداند و حقّ را در کثرت شهود سازد و گاهی بالعکس و گاهی هر دو را و می‌داند که این کثرت کثرت حقیقیه نیست بلکه این کثرت را جز شئونات واحد نمی‌تواند و در این مقام اگرچه غیر مشهود است، لیکن غیر را جز معدوم ظاهر در وجود حقّ نمی‌داند و این است که مذکور شد معنی قول صوفیه «الفانی لا ترد» و موجود نمی‌بیند مگر ذات حقّ را و این است معنی نفی کثرت که از شهود وی منفی است در جمع و معدوم ظاهر است در وجود حقّ نه اینکه این کثرت شئونات از واقع مرتفع است تا از واقع عابد و معبود مرتفع گردد و کفر و الحاد لازم آید.

و خلاصهٔ این ابیات آن است که عاشق در شهود خود این کثرت شئونات را منفی کرد و نماند در شهود او غیر اللّه سبحانه چنان کرد این در مقام جمع و فنا است و در مقام تفرقه بعد الجمع و بقاء بعد الفنا نیز این شئونات را معدوم می‌بیند لیکن ظاهر در وجود اللّه. پس این شئونات در شهود وی معدوم است و جز اللّه موجود نیست و می‌تواند که مراد مولوی قدس‌سره از نفی غیر حقّ نفی غیر حقیقی که محل محجوبان است باشد و بر این اراده کلام صاف است و قول بعد شرک جز از دیده احول مبین دال است بر آن یعنی مشارکت حقّ با ممکن در وجود با اثبات غیریت حقیقیه احولی است و خلاف واقع جز محجوب احوال نمی‌بیند.

این عجب حسنی بود جز عکس آن   نیست تن را جنبشی از غیر جان

یعنی این «عجب» که «حسنی» باشد سوای عکس حقّ جل جلاله بلکه همه شئونات او سبحانه‌اند پس هر حسن که هست حسن او است که هست موجود نه غیر او چنان‌که می‌بیند و بعید نیست که از حسن وجود مراد باشد.

این تنی را که بود در جان خلل   خوش نگردد گر بگیری در عسل

یعنی آن کسی را که جان او خلل دارد و در فراق و قبض افتاده هرگز خوش نمی‌شود اگرچه ذائق علوم باشد و این را کسی داند که اول ذائق مشاهده شده باشد پس او خلل فراق و قبض می‌داند و اما آنکه او را مشاهده حاصل نیست او همی بدون قوای نفسانیه او جان است و همین علوم علوم

که ملذ نفس است کمال می‌داند و کمال روح انسانی نمی‌فهمد.

چون ندید او عمر عبد العزیز　　　پیش او عادل بود حجاج نیز

«عمر ابن عبد العزیز» خلیفهٔ عادل بود شیخ اکبر قدوه محققان گفته که او قطب الاقطاب بود در زمان و او در زمان خود جور سلاطین ظالمان امویان مرفوع ساخت. و «حجاج»، ظالمی بود از اعمال سلاطین ظالمان بنی‌امیه.

چون ندید او مار موسی را ثبات　　　در حبال السحر پندارد حیات

ظاهر است که مراد «حیات» ضد موت است و حاصل آن که در رسن‌ها سحر او حیات می‌پندارد و آن را می‌داند و شیخ عبدالطیف نظر سوی کتابت کرده که حیات مکتوب است به «الف» و «تاء» و این رسم خط «حیات» ضد موت نیست حکم کرده که «حیات» به جمع «حیه» است مخفف گشته برای حفظ وزن شعر و معنی آنکه در جمله رسن‌ها سحر مارها را دید و در نظر مارها آمدند و آن‌ها را مار واقعی پنداشت و بر تقدیر اشاره است در بیت به آنکه این رسن‌ها از سحر مارها زنده نمودار شدند در چشم بیننده از تصرف ساحران در خیال ناظران خلاف واقع و در واقع رسن‌ها بودند چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید: «یخَیلُ إِلَیهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعی» (طه: ٦٦).

در تفسیر قوله رسول‌اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که «ما مات من یموت الا و تمنی ان یموت قبل ما مات ان کان برا لیکون الی وصول البر اعجل و ان کان فاجرا لیقلّ فجوره»؛ نمرده است کسی که می‌میرد مگر آنکه آرزو کند این را که می‌مرد قبل وقت مردن خود اگر او صالح است پس تمنی کند برای آنکه تا شود سوی وصول صلاح خود یعنی جزای صلاح خود شتاب‌تر یابد اگر آن فاسق است پس تمنی کند برای اینکه تا کم شود فسق او

ای دریغا پیش ازین بودی اجل　　　تا عذابم کی بدی اندر دجل

«دجل» به «جیم» مفتوحه خوف و ترس، «دحل» به «حای» مفتوحه گل و لای.

انسب است که در عقبی خوف شدید است بر حسب بدی او و چون بدی کم بود خوف و عذاب کمتر بود و بر معنی ثانی استعاره باشد از گرفتاری که از آن بیرون شدن عسیر است چنان‌که از گل.

گر ازین زوتر مرا معبر بدی　　　این حجاب و پرده‌ام کمتر بدی

«زو»[۱] مخفف زود[۲] است، «معبر» مصدر میمی به معنی عبور.

از حریصی کم در آن روی قنوع　　　وز تکبر کم در آن چهره خشوع

همچنین از بخل کم در روی جود　　　وز بلیسی چهرهٔ خوب سجود

لفظ در این دو بیت امر است از دریدن.

و حاصل آنکه از حرص مدر قناعت را و از تکبر مدر خشوع را و از بخل مدر جود را و از ابلیسی مدر سجود را یعنی قناعت اختیار کن و حرص را بگذار و خشوع را اختیار کن و تکبر را بگذار و سجود را اختیار کن و ابلیسی که اغراض بر امر الهی است بگذار.

برمکن آن پر خلدآرای را　　　برمکن آن پرّ رهپیمای را

رجوع است به قول حکیم ناصح در کندیدن پر.

پشیمان شدن آن حکیم از آن سؤال به جهت گریه طاووس/ ۲۲ /

عقل و دلها بی‌گمان عرشی‌اند　　　در حجاب از نور عرشی می‌زنید

شارحی گفته که چون سابق عرش را گریان گفتند اینجا می‌فرمایند که عرش همان عقل و دل است انتهی.

تعبیر از دل به عرش اگرچه بعید نیست که «القلب عرش الرحمن»، لیکن عرشی اینجا «یای» نسبت است و چون عرش دل شد پس لفظ عرشی بی‌معنی می‌گردد و نیز عرش که گریهٔ آن را ثابت کردند قرین چرخ افتاده است پس تفسیر وی به دل بعید است بلکه اولی آن است که گفته می‌شود که عقل و دل منسوب سوی عرش مستوی رحمن هستند و مشابه عرشند در ظهور رحمن در آن بلکه قلب عارف اعلی است که مستوی اللّه است اما در حجاب افتادند و چون عرشی‌اند گریه صدق بر ایشان می‌زند و گریه بی‌صدق از ایشان قبول نمی‌کند و در این‌ها تأثیر نمی‌کند.

در بیان آن که عقل و روح در آب و گل محبوسند همچو هاروت و ماروت در چاه بابل

همچو هاروت است و ماروت‌اند و پاک　　　بسته‌اند اینجا به چاه سهمناک

مقصود تمثیل بودن عقل و روح در تن در این عالم سفلی شهوانی و تعلیم سحر به بودن هاروت و ماروت مقید در چاه بابل و تعلیم خیل مر قوای شهوانیه را برای تحصیل لذایذ شهوانیه، نه اینکه مراد

---

۱. در اصل: رو.

۲. در اصل: رود.

از هاروت و ماروت عقل و روح‌اند چنان‌که مزعوم ولی‌محمد است. زیراکه هرگز عبارت محتمل نیست و قصه بودن این هر دو ملک در بابل و تعلیم کردن سحر را قطعی است و صحیح و مذکور است در این آیت «وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما یُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّی یَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَکْفُرْ» (بقره: ۱۰۲)؛ و تابع شدند آن یهود که آن را نازل کرده شده هر دو فرشته در بابل؛ هاروت و ماروت، و آن علم سحر است و تعلیم نمی‌کنند یکی را همان ما انزل اللّٰه را که عبارت از سحر است تا اینکه گویند نیستم ما مگر فتنه که مرا برای امتحان فرستاده است اللّٰه تعالی، پس کافر مشو به تعلیم سحر که این تعلیم سحر به کفر می‌انجامد که تأثیر در نجوم اعتقاد کند و به آن رو کلام رسل خواهد پس برای این تعلیم سحر را تعبیر به کفر کرده شد و بعضی گفته که مراد آن است که کافر مشو به تعلم به اعتقاد حل عمل آن و پوشیده نیست که اعتقاد حل سحر کفر است و تعلم را در آن دخل نیست و اولی آن است که بر این تقدیر معنی آن باشد که کافر مشو به اعتقاد حل عمل به آن و مقصود آنکه در وقت تعلم این نصیحت می‌کردند «فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّٰهِ» (بقره: ۱۰۲)؛ پس می‌آموزند از آن دو فرشته آن را که تفریق می‌کنند و عدوات می‌اندازند میان شخص و زوجه او و نیستند این عاملان سحر ضرر رسانیده به آن سحر احدی را مگر به اذن اللّٰه تعالی. که ضار در حقیقت اللّٰه است و این سحر را سبب نهاده است برای مضرت و از پس پرده این سحر او تعالی ضرر می‌رساند حاصل آنکه توکل بر اللّٰه تعالی باید داشت به وقت رسیدن ضرر به سحر و سحر را مؤثر نباید دانست اللّٰه تعالی رفع ضرر او می‌تواند کرد و این آیت نازل است در یهود و نقل است که یهود در بابل رفته از هاروت و ماروت که در چاه مکان ایشان است سحر می‌آموختند. و اللّٰه تعالی این دو فرشته را با علم سحر فرستاده برای امتحان عباد خود که کسی که مؤمن مطیع است به علم سحر و عمل به آن نخواهد کرد و کسی که مؤمن مطیع نیست مشتغل به تعلم و عمل بر آن خواهد شد.

این‌قدر که گفته شد مفهوم از آیت است صحیح است و آنچه مورخان می‌گویند که در این هر دو فرشته شهوت مرکب گردید و مرتکب به زنا و قتل و امثال آن در چاه بابل شدند مقیدند به سبب آن معذوبند افتراء است اصل ندارد و نیز باید دانست که اگرچه از هاروت و ماروت اضلال تعلم سحر واقع است لیکن قصد در آن اضلال نیست بلکه امتحان است چنان‌که می‌گویند «إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ» (بقره: ۱۰۲). و ایشان هدایت می‌کنند به قول خود «فَلا تَکْفُرْ» (بقره: ۱۰۲). و گمراهی که

متعلم سحر را عارض می‌شود از سوی اختیار او است و به اغوای شیطان است و این اختلاف کار ابلیس است زیراکه ابلیس، اضلال برای امتحان نمی‌کند بلکه قصد او اضلال و اغوای است و هدایت از نهی از کفر نمی‌کند و نمی‌گوید لا تکفر بلکه امر به کفر می‌کند لهذا ابلیس شیطان شد و مظهر مضل و ایشان فرشته شدند و مضل نشدند بلکه مظهر محبّ تر در حضرت اختیارند این است فرق میان هاروت و ماروت و میان ابلیس.

سحر و ضد سحر را بی‌اختیار زین دو آموزند نیکان و شرار

ظاهر آن است که «اختیار» به «بای» موحده است به معنی اندازه در مصراع ثانی لف‌ونشر غیر مرتب است.

و معنی آنکه سحر را و دفع سحر را بدون اندازه‌کردن به آن که نافع است یا ضار از این دو فرشته می‌آموزند و هر نیک و شر بر مراد از نیک اینکه دفع سحر خواهد و از شر بر آنکه سحر خواهد برای عمل یعنی نیک دفع سحر می‌آموزند و شر بر آموزد.

سحر را اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ» (بقره: ۱۰۲)؛ و می‌آموزند آن یهودان را که ضار است آن‌ها را. و می‌تواند که مراد از شر بر آنکه از عمل سحر اضرار غیر خواهد و از نیک آنکه به عمل آن دفع ضرر خواهد و حال آنکه هر دو سحرند بدون اندازه و امتحان آنکه این ضار است و یا نافع می‌آموزند و حال آنکه سحر مطلق ضار است چنان‌که آیت مذکوره دال است بر آن و ما بعد وی «وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ»؛ و هرآینه دانستند آن یهود که کسی که اختیار سحر کند نیست او را در آخرت نصیب. «وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ»؛ و البته به دست آنچه که اختیار کردند از سحر کاش می‌دانستند. و این ضرر عظیم و یا اکبر می‌دانستند این ضرر را باز می‌ماندند از آن امّا سحر برای اضرار پس ضرر آن ظاهر است و اما عمل برای دفع آن پس اضرار وی برای آن است که این دفع ضرر دنیاوی به اتیان به معصیت است که این نیز سحر است و نیست مرا اختیارکننده آن را در آخرت نصیب پس سحر نیست مگر آنکه ضار است با وجود آنکه دفع ضرر سحر به سحر نیز مؤدی ضرر است در دنیا و خالی از ضرر نیست.

و اکثر شارحان «اختیار» به «یاء» مثناة تحتانیه خواندند و چون به حسب ظاهر درست نمی‌افتد که انسان تعلم سحر به اختیار می‌کند نه اضطرار. اگر به اضطرار می‌کردند پس معصیت نبودی پس بعض گفته که اختیار بی‌ملاحظه خیریت آن نمی‌تواند شد درصدد این نمی‌آیند و بر این وارد است

که اگر از اختیار مراد ضد اضطرار است پس اگرچه ملاحظه خیریت آن را لازم است لیکن بودن آن خیر، خبر به حسب واقع ضروری است بلکه در نظر اختیارکننده خواه ظن وی کاذب باشد و یا صادق و او به حسب ظن خود اضرار غیر به سحر در حقّ خود خیر می‌داند وگرنه او تعلیم نمی‌کرد پس چگونه در صدد آن نباشد و نیز اگرچه در صدد ملاحظه خیریت نباشد لیکن نفی اختیار ضد اضطرار صحیح نمی‌شود و اگر مزعوم او آن است که اینجا مراد از اختیار بر این ملاحظه خیریت از لوازم اختیار ضد اضطرار است پس با بودن غیر مضطر نفی لازم اختیار نمی‌تواند شد.

و اگر مراد ملاحظه خیریت واقعیه باشد پس آن از لوازم اختیار نیست تا آن اراده کرده آید به طریق مجاز که این مجاز بدون علاقه است مگر آنکه گفته آید که خیریت به حسب ظن از لوازم اختیار است و اینجا مراد داشته یک نوع از آنکه ظن مطابق واقع است به طریق مجاز و بعض آخر گفته که به اختیار زین دو را و معنی آن است که نیک و بد سحر و ضد آن می‌آموزند از این دو بی‌اختیار در اینکه اگر خواهند از غیر این دو آموزند و در این اختیار ندارند که اگر خواهند از این دو آموزند و اگر خواهند از غیر این دو آموزند بلکه از غیر این دو آموزیدن ممکن نیست و بر آن قدرت ندارند و پوشیده نیست که آنچه تکلف است در آن با وجود آن تکلف صحیح نیز نیست که تعلیم از غیر این دو فرشته از انسانان که تعلیم از آن دو فرشته گردند ممکن است بلکه واقع است مگر آنکه گوید که تعلم از غیر این‌ها ممکن نیست به وجهی که سلسله تعلیم به ایشان نرسد و این تکلف عظیم است بر آمدن آن از لفظ بیت متعذر است.

و بر تقدیر بودن «اختیار» به «یاء» مثناة تحتانیه اولی آن است که معنی آن باشد که بدون اختیار کردن دیگری برای تعلم از این‌ها تعلم می‌کنند اگرچه تعلم از دیگر هم ممکن باشد و این حال بعض متعلمان است نه جمیع و بالجمله قراردادن اختیار به مثناة تحتانیه بدون تکلف درست نمی‌افتد.

بیاموزیم این سحر ای فلان — از برای ابتلا و امتحان
کامتحان را شرط باشد اختیار — اختیار نبودت بی‌اقتدار

لفظ «بیاموزیم» متعدی به معنی تعلیم می‌کنم و لازمی به معنی تعلم می‌کنم هر دو آمده و اینجا به معنی متعدی است.

و خلاصه آنکه این تعلیم برای آزمایش است پس شما تعلیم نورزید چنان‌که اللّه تعالی فرمود این امتحان به این وجه که آن‌ها سحر برای فرق کردن میان معجزه و سحر می‌آموزند پس این شناعت

ندارد. و یا برای عمل به آن و این کبیره است شناعت عظیمه دارد. و یا امتحان برای اینکه تعلیم ایشان ممکن و مقدور گردد تا مجتنب از آن و مایل متمیز گردد و بیت ثانی به آن لصوق[۱] تمام دارد و حاصل اینکه این امتحان برای آن است که امتحان را اختیار شرط است زیراکه مضطر ممتحن نمی‌گردد و اختیار بدون قدرت نمی‌باشد و برای قدرت بر تعلم معلم باید که از آن تعلیم کرده آمد.

میل‌ها همچون سگان خفته‌اند　　　اندریشان خیر و شر بنهفته‌اند
چونکه قدرت نیست خفتند این زده　　　همچو هیزم پاره‌ها و تن زده
تا که مُرداری درآید در میان　　　نفخ صور حرص گوید بر سگان
چون در آن کوچه خری مردار شد　　　صد سگ خفته بدان بیدار شد

در این ابیات تمثیل است مر میل‌ها و حرص‌ها را سوی حظوظ نفسانیه تا که آن حظوظ نیست میول پنهان‌اند و چون آن حظوظ به او ظاهر شدند این میول سوی آن متوجه شوند تا شخص گرفتار آن حظوظ نشود. سگ که خفته است و چون چیز مردار به میان آید که آن سگ بیدار شود و آن چیز مردار را بخورد این است خلاصه ابیات وارده در بیت تالی به معنی صفت کرده است.

صد چنین سگ اندرین تن خفته‌اند　　　چون شکاری نیست‌شان بنهفته‌اند
یا چون بازانند دیده دوخته　　　در حجاب از عشق قیدی سوخته

البیتین ظاهر آن است که میول حظوظ نفسانیه به سگ خفته مشبه شده.

و در بیت تالی میول مغز و خیر به بازی که چشم وی بند است از کلاه مشبه شده خلاصه آنکه صدها میول حظوظ نفسانیه که مثل سگند خفته‌اند چون سگ خفته به جهت آنکه شکار حظوظ میسر نیست و چون حظوظ نفسانیه میسر شود و میول سوی آن متوجه شود و میل معرفت و خیرات هم نهفته است همچو باز کلاه‌دار چون کلاه این میول برداشته می‌شود متوجه سوی صید معرفت خیرات شوند و آن معرفت خیرات را می آرد.

شهوت رنجور ساکن می‌شود　　　خاطر او سوی صحت می‌رود

تمثیل شخص گرفتار را به «رنجور»، یعنی چنان‌که رنجور میل چیزی از مضرات ندارد تا آنکه آن چیز موجود نیست خیر میل به سوی صحت و میل صحت دارد و چون اشیاء ملذه مضره می یابد و میل سوی او متوجه شود و میل مزه خوف هلاک هر دو متعارض شوند اگر او صابر است او

---

۱. به معنای موافقت و چسپیدن

حرص مزه می‌راند و خوف هلاک بر او غالب آید و او از آن عمل به این حرص هلاک کند.

همچنین حال شخص گرفتار نفس است تا آنکه حظوظ نفس نمی‌آید خاطر او سوی صحت اخرویه مایل می‌باشد و چون حظوظ نفسانیه یافت پس میل لذات این حظوظ و میل صحت متعارض شوند پس اگر صابرند بر قهر نفس از آن محترز می‌شود و صحت جاودانی می‌یابد اگر او صابر نیست گرفتار آن حظوظ شده هلاک گردد به هلاک ابدی.

جواب گفتن طاووس آن سائل را

این سلاح عجب من شد ای فتا　　　عجب آرد معجبان را صد بلا

ظاهر آن است که بیان سبب آخر است برای کندیدن پر که پرها عجب پیدا کنند و عجب صفت رذیله است منبع رزائل آخر.

در بیان آنکه هنرها و زیرکی‌ها و مال دنیا همچو پر طاووس که عدو جانند

پس هنر آمد هلاکت خام را　　　کز پی دانه نبیند دام را

در این کلام اشارت به آن است که هنر در کامل زیان ندارد.//۲۳

اختیار آن را نکو باشد که او　　　مالک خود باشد اندر اتقوا

این اختیار به جهت تیسیر اسباب آن حظوظ نفسانیه و کناره از مال و منصب و حکومت آن را بهتر است که مالک نفس خود باشد و تقوی و زاد به کف از آن که این کف با وجود قدرت موجب ثواب عظیم و نیل درجات می‌تواند شد.

چون نباشد حفظ و تقوی زینهار　　　دور کن آلت بینداز اختیار

[زینهار] به معنی البته مستعمل می‌شود [و] به معنی اما. اگر اول مراد است پس متعلق مصراع ثانی است. و اگر مراد به معنی ثانی است پس متعلق به ما قبل است.

و حاصل اگر مالک نفس نیست و طاقت حظوظ تقوی ندارد پس قدرت بر آن سینه از حظوظ نفسانیه به حصول اسباب در مال و منصب و جز آن او را مناسب نیست بلکه نافع او را عدم قدرت و اختیار بر آن است که به سبب عدم قدرت و اختیار آن سینه از وی صادر نخواهد شد و این عدم صدور به انتفاء قدرت اگرچه محط ثواب نیست ثواب را فعل باید و امتثال لیکن موجب عدم و ازالت و به این اشارت است در قول امام شافعی رضی الله عنه «ان من العصمة ان لا تقدر» به درستی که از جمله عصمت آن است که قادر نشوی و قدرت نیابی بر گناه.

جلوه‌گاه و اختیارم این پر است　　　　برکنم پر را که در قصد سر است

مقوله طاووس است مربوط به قول وی قدس‌سره این سلاح عجب من شد ای فتا.

پس زبانش نیست پرگو برمکن　　　　گر رسد تیری به پیش آرد مجن

اللغات: «مجن» سپر منزجر داشتن و چون در جمعیت حفظ است پس بر او نیز اطلاق کنند.

گر مرا عقلی به دستی منزجر　　　　تیغ اندر دست من بودی ظفر

«منزجر» خبر یافته یعنی تنبیه حاصل شده.

چون ندارم زور و یاری و سند　　　　تیغم او بستاند و بر من زند

«سند» تکیه و مراد آنکه به او پناه جسته شود

رغم این نفس و قبیحه خوی را　　　　کاو نپوشد رو خراشم روی را

و «قبحه» زشت.

.....

چون بدین نیت خراشم بره نیست　　　　که به زخم این روی را پوشیده نیست

.....

گر دلم خوی ستیزی داشتی　　　　روی خوبم جز صفا بفراشتی

.....

تا نگردد تیغ من او را کمال　　　　تا نگردد خنجرم بر من وبال

.....

می‌گریزم ناز کم جنبان بود　　　　کی فرار از خویشتن آسان بود

آنکه از غیری بود او را فرار　　　　چون از او ببرید گیرد او قرار

من که خصمم هم منم اندر گریز　　　　تا ابد کار من آمد خیزخیز

نی به هند است ایمن و نی در ختن　　　　آنکه خصم اوست سایهٔ خویشتن

سایهٔ تو خصم تو آمد نخست　　　　تو ز خود غافل مشو ای یار چیست

خلاصه این ابیات آن است که نفس اندر خود دشمن است از او گریختن آسان نیست که گریختن از او به جز دفع آنچه در آن نفس‌پروری است میسر نیست.

در صفت آن بی‌خودان که از سر هنر خود ایمن شده‌اند که فانی‌اند در بقای حق سبحانه تعالی.

چون فناش از فقر پیرایه شود　　　　او محمد(ص) وار بی‌سایه شود

یعنی چون شخص فانی شده در بقا آمده حقیر و ذلیل گشته که همه صفات خود صفات حقّ بیند و خود را ذلیل و فقیر داند و داند آنکه او معدوم به حقیقت خود ظاهر به وجود حقّ است او را سایه کجا است که ملکه او سراسر نور است که نور وجود او، نور وجود حقّ است و در مصراع ثانی اشاره به معجزه آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که آن سرور را سایه نمی‌افتاد.

موم از خویش و زسایه درگریخت   در شعاع از بهر اینکه شمع ریخت

تمثیل است مر شخص را که قبل فنا و بقای او سایه داشت و خود را موجود گمان می‌برد و چون به فنا رسید به بقا رسید و هیچ سایهٔ وی را نشد که او عین ضیاء حقّ گردیده به موم که قبل ریختن شمع او را سایه بود و چون شمع شد هم از وجود خود هم از سایهٔ خود گریخت و خود فانی شد و در نار در شعاع او آویخت و شعاع او پیدا کرد.

گفت او بهر فنایت ریختم   گفت من هم در فنا بگریختم

.....

این شعاع فانی آمد مفترض   نی شعاع شمع فانی غرض

یعنی اینجا که مرد فانی و بانی را شعاع باقی است و مفروض است در این مقام دنی است. مقصود «شعاع شمع فانی» که ممثل به است برای فهم عوام و ممثل به مقصود نمی‌باشد.

هست اندر دفع ظلمت[۱] آشکار   آتش صورت به مومی پایدار

یعنی این آشکار و ظاهر است که در دفع ظلمت این صورت به موم پایداری دارد که اگر موم نباشد آتش کم گردد و این برخلاف موم تن است که شمع جان از کاستن موم تن در ریاضات شعله و ضیاء این آتش جان زیاده می‌شود در دفع ظلمت قلبیه.

این شعاع باقی و آن فانی است   شمع جان را شعلهٔ ربانی است

مشار الیه این نور جان و مشار الیه آن نور شمع و مراد از شعله ربانی نورانی بقاء به وجود حقّ و این سراسر نور است.

این زبانه آتشی چون نور بود   سایهٔ فانی شدن زو دور بود

مراد از «این زبانه آتشی» شمع جان است.

و حاصل آنکه این جان چون عین نور حقّ بود به سبب بقا یافتن به بقاء حقّ عدم بر وی ناید و

---

۱. در اصل: علمت.

فانی شدن از او دور است که مثل سایه است فنا از دور است که این بقاء ابدی است پس عدم را و فنا را در آن گنجایش نیست.

ابر را سایه نیفتد بر زمین   ماه را سایه نباشد هم‌نشین

چون بیت سابق فنا شدن را به «سایه» مشبه فرمودند

و در این بیت تمثیل او می‌فرمایند که در این خودی خود احتمال فنا شدن است و کسی به حقّ به بقا یافته او را فنا نیست که حقّ را فنا نیست و این معنی را ممثل ساخته یا اینکه ابر را سایه هست و ماه را که نور است سایه نیست.

بی‌خودی بی‌ابری است ای نیکخواه   باشی اندر بیخودی چون قرص ماه

حاصل آنکه بی‌خودی و فنای خودی مثل زوال ابر است از ماه و چون خودی تو فنا شد باقی باشی مثل قرص ماه بی‌سایه.

باز چون ابری بیاید رانده‌ای   رفت نور از مه خیالی مانده‌ای

از حجاب ابر نورش شد ضعیف   کم ز ماه نو شد آن بدر شریف

مه خیالی می‌نماید ز ابر و گرد   ابر تن ما را خیال‌اندیش کرد

یعنی باز این افاده است که چون گرفتاری خودی شود ذات حقّ سبحانه در حجاب شود که این خودی مانع است از بقای به حقّ، پس ذات به جز خیال در نماند چنان که چون ابر آید نور ماه جز خیال نماند.

و می‌تواند که معنی ابیات ثلاثه به این وجه باشد که مراد از «ابر» شهود کثرت است و «مه» مستعار برای ذات حقّ در مصراع ثانی بیت. و قرص «ماه» در بیت ثانی بر معنی خود باشد و در بیت تالی بر معنی خود باشد. و در بیت ثالث «نور» مستعار برای مشاهده و «مه» برای ذات حقّ.

و حاصل آنکه یعنی این شهود کثرت سایه می‌اندازد و سایر می‌گردد و ذات حقّ را و مانع از مشاهده ذات است و بی‌خودی و غفلت از کثرت از اله ابر است و در این بی‌خودی چون قرص ماه شوی و به مشاهدهٔ حقّ مشرف شوی باز چون لحاظ کثرت و اهتمام به آن آید مشاهده ذات حقّ نماند و تقریر اول اقرب است.

از حجاب ابر نورش شد ضعیف   کم ز ماه نو شد آن بدر شریف

یعنی این تعین خود ساتر حقّ است ظاهر که او کما ینبغی ظهور نمی‌یابد بلکه به قدر گنجایش

تعین تا حال که این تعین باقی است. مشاهده حق نمی‌تواند شد.

لطف مه بنگر که این هم لطف اوست　　　که بگفت او ابرها ما را عدوست

یعنی حقّ سبحانه تعالی در کلام مجید خود گرفتاران خود را که کفارند بعد و خود تعبیر کرده نیست در این گرفتاران خودی مگر غلبه تعینات مانعه از وصول به حقّ و بقاء به بقاء او پس عدوات از این تعینات است و این لطف با ما است که مراد این اخبار فرمود.//۲٤

ماه ما را در کناری عز نشاند　　　دشمن ما را عدوی خویش خواند

قال اللّه تعالی «لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ» (ممتحنه: ۱)؛ مگیرید عدوی ما را و عدو شما را دوست‌ها.

ابر را تابی اگر هست از مه است　　　هرکه مه خواند ابر را او گمره است

نور مه برابر چون منزل شده‌ست　　　روی تاریکش ز مه مبدل شده‌ست

گرچه همرنگ مه است و دولت است　　　اندر ابر آن نور مه عاریت است

خلاصه این ابیات آن است که این متعینات که ممکنات‌اند معدوم‌اند به وی وجود نشمیدند در ذات خودها و نیست این‌ها را وجود مگر به وجود حقّ که عین ذات او است پس از وجود حقّ موجود و ظاهر شدند بلکه حقّ ظاهر شده است در آن و این ممکنات اگرچه همرنگ حقّ سبحانه می‌نمایند در موجودیت چنان‌که در خیال عامه متقرر گشته لیکن وجود حقّ را است و در این‌ها عاریت است و می‌تواند که مراد از تاب و مه کمالات باشد و حاصل آنکه در این اشخاص متعینه که صفات کمالیه پیدا است این صفات همه صفات حقّ ظاهر است و این صفات کمالیه چون در شخص منزل گرفت و شخص متخلق به اخلاق الهیه گردید روی تاریک او که عبارت از جهت بشریت است مبدل به حقّ گشته و بقاء به بقاء حقّ یافت اگرچه همرنگ مه گردید و صفات پیدا کرد و دولت او را حاصل شد لیکن صفات در او عاریت است و حقّ به این صفات در او ظاهر است.

و در بعض نسخ «اگرچه همرنگ مه است دولتی است» واقع شد و این «یای» یاء تنکیر است پس راجع سوی اول است و می‌تواند که یاء نسبت باشد یعنی صاحب دولت را است.

در قیامت مهر و مه معزول شد　　　چشم در اصل ضیا مشغول شد

تا بداند ملک را از مستعار　　　چون رباط فانی از دار القرار

یا مراد از «قیامت»، قیامت معهوده است پس انتقال است از ماه حقیقت که ذات حقّ است

سوی این ماه، و «مهر» یعنی در قیامت مهر و ماه مظلم خواهد بود و نور او رود و چشم در آن روز به اصل نور که ذات حقّ است مشغول و متوجه شود تا ملک از مستعار ممتاز گردد در آن روز واضح گردد که ملک برای واحد قهار است چنان‌که این دار فانی از دار القرار ممتاز است و یا از قیامت مراد باشد قیامتی که بر عارف رود از فنا کثرت شهود او و بازآمدن آن کثرت در عود سوی بقاء. و ذکر «مهر و ماه» بر سبیل تمثیل است و مراد مطلق متعینات است و حاصل آنکه در قیامت که نزد عارف است این متعینات از نور خود که وجود و صفات است معزول شوند در شهود عارف و چشم دل او بر اصل آنکه ذات حقّ است مشغول شود تا اینکه ملک و مستعار در شهود او ممتاز شوند و داند که این صفات مر حقّ ظاهر را است و نیست حظ متعین مگر ذلت و افتقار و این مرتبه علیا است و در این مقام خود را فقیر می‌یابد سوی هر شیء که در هر شیء مفتقر الیه او ظاهر است و این تقریر ثانی الصق است به تقریر ثانی ابیات سابقه.

دایه عاریه بود روزی سه چار　　　ماه را ما را تو گیر اندر کنار

مراد از «دایه عاریت» مشفق که از او منافع دنیاویه رسد و مادر کنایه از شفیق حقیقی که او معیت دارد در همه حال و حاصل آنکه این شفیقان دو سه روز یعنی در زمان قلیل در این حیات دنیاویه به کار می‌آیند ای مشفق حقیقی تو ما را در کنار گیر.

پر من ابر است و پرده‌ست و کثیف　　　ز انعکاس لطف حق شد او لطیف

برکنم پر را و حسنش را ز راه　　　تا ببینم حسن مه را هم ز ماه

من نخواهم دایه مادر خوش‌تر است　　　موسیم من دایهٔ من مادر است

من نخواهم لطف مه از واسطه　　　که هلاک خلق شد این رابطه

مراد از «پر» این هنرها و صفات صوریه و یا مراد تعین است. و حاصل آنکه این هنرها و یا تعین پرده است و کثیف که از انعکاس لطف حقّ در رحمت او است در این دار دنیا لیکن موجب عجب است پس پرده گردید و این پر را دور می‌سازم از خود تا پرده میان من و میان حقّ نماند و حسن حقّ بر ما نمود شود و مشهود گردد پس این ابیات مربوطند به ما قبل خود و شیخ ولی‌محمد گفته که این چهار بیت مقوله طاووس است.

یا مگر ابری بگیرد خوی[1] ما تا نگردد او حجاب روی ما

چون سابق فرموده که واسطه متعین از میان باید برداشت و بی‌واسطه مشاهده باید الحال می‌فرمایند یا مگر اینکه عارف کامل را واسطه باید ساخت که او پرده و حجاب نمی‌تواند شد.

معجزه پیغمبری بد آن سقا گشته ابر از محو همرنگ سما

یعنی آن «ابر» که آب معنوی بارید دید نمی‌شد همرنگ آسمان گردیده بود و قطره‌ها آب‌ریزان گردید شرح آن در دفتر اول گذشت در داستان سؤال ام‌المؤمنین عایشه صدیقه رضی اللّه تعالی عنها گذشت کذا قال الشیخ عبداللطیف و ولی‌محمد گفته که این خطا است زیراکه لفظ سقا از آن آبی است که این باران عالم غیب بود او بر آن حمل کرد که آب از اصابع شریف جاری شد چنان‌که در دفتر سوم در قصه سؤال کاروان گذشت و پوشیده نیست که اطلاق سقاء بر آب عالم غیب بعد ندارد که مراد سقا از آن عالم مراد باشد و اما معجزه که در قصهٔ سؤال کاروان در دفتر سوم گذشت پس جریان آب بود از اصابع شریف نه از ابر بود که همرنگ سما شده باشد و نه قطره‌قطره ریزان شده بود از سمای پس الفاظ بیت بر آن منطبق نمی‌تواند شد.

پر پی غیر است و سر از بهر من خانهٔ سمع و بصر استون تن

مقوله طاووس است و حاصل آنکه این پر که زیبا است برای غیر است که غیر از آن تماشا می‌کند و یا مراد تن باشد از غیر که این پر زینت من است و مراد از سر جان است که جان برای او است که حیات به جان است چنانچه بیت تالی[2] بر آن گواه است.

یابی احسنت و شاباش و خطاب خویشتن مردار کن پیش کلاب

این نیز داخل بحث می‌شود و لفظ «مردارکن» لفظ مرکب است به معنی مردارکنندهٔ یعنی مشو خویش را مردارکننده پیش سگان برای آنکه گویند احسنت و شاباش.

پس خضر کشتی برای آن شکست تا که این کشتی ز غاصب باز رست

این تمثیل است و مقصود آنکه تن را کاسته باید داشت تا از غضب قفس عدو خلاص یابد چنان‌که خضر(ع) کشتی شکسته بود تا از غضب ظالم ایمن گردید.

فقر فخری بهر آن آمد سنی تا ز طماعان گریزم در غنی

---

۱. در اصل: وصف.

۲. جان فدا کردن برای صید غیر کفر مطلق دان و نو امیدی زخیر

شرح این حدیث با فایده او گذشت سابق. و اینجا فایده دیگر بیان فرمود.

در بیان آنکه ما سوی اللّه همه آکل و ماکول‌اند

اکل و ماکول بود او بی‌خبر   از شکاری خود ز صیاد دگر

لفظ «او» راجع سوی مرغکی است، مبتدا است، و «اکل و ماکول» خبر مقدم بی‌خبر بود که خود شکار صیاد دیگر است و در بعض نسخ «اکل و ماکول بود و بی‌خبر» و این ظاهر است.

آکل و ماکول آید آن گیاه   همچنین هر هستی غیر اله

یعنی آن گیاه آکل و آب است و ماکول حیوان او همین حکم دارد هر موجود غیر حقّ سبحانه.

و هو یطعمکم و لا یطعم چو اوست   نیست حقّ ماکول و آکل لحم و پوست

قال اللّه تعالی: «قُلْ أَغَیرَ اَللّهِ أَتَّخِذُ وَلِیا فاطِرِ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ هُوَ یطْعِمُ وَ لا یطْعَمُ» (انعام: ۱۴)؛ بگو ای محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم آیا نگیرم غیر اللّه را یعنی این هرگز جائز نیست نزد عقلای و حال این است که او اطعام می‌کند و خود طاعم نمی‌شود.

و اطعام گردانیدن غیر را طاعم، ای: آکل و چون غیر را او طاعم می‌کند و خود طاعم کرده نمی‌شود پس او نه آکل باشد و نه ماکول که ماکول اطعام است طاعم می‌کند و این اصل معنی اطعام است و محققان حنفیه در قول اللّه تعالی «إِطْعامُ[۱] عَشَرَةِ مَساکِینَ» (مائده: ۸۹) همین تفسیر کردند و به این معنی اطعام اباحت طعام را نیز شامل می‌دانند و معنی مشهور آن است که او طعام می‌دهد و خود مطعوم نمی‌شود پس از لا یطعم، عدم اکلا مستفاد شد چون او دهندهٔ طعام است پس او خود طعام نیست تا ماکول شود پس نفی ماکولیت نیز مستفاد شد و بر هر تقدیر و آن چه که گمان کرده شده که این آیه دلیل بر نفی اکلیت است و نفی ماکولیت از او مستفاد نمی‌شود ساقط است.

آکل و ماکول کی ایمن بود   ز اکلی کاندر کمین ساکن بود

در نسخه‌های متداوله واقع است [واو] میان آکل و ماکول پس معنی آن است که آکل در وقت اکلیت و مأکولیت قبل بودن ماکول ایمن نبود از اکلی که در لین اوست و اگر واو نباشد پس معنی واضح است.

امن ماکولان جذوب ماتم است   رو بر آن درگاه کان لا یطعم است

یعنی مأمون دانستن ماکولان خود را جذب‌کنندهٔ ماتم است و لایق است که از این امن در ماتم

---

۱. در اصل «و طعام».

ماکولیت خود شوند و به آن درگاه رو که مطعوم نمی‌گردد تا تو را امن باشد.//۲۵

کمترین آکلان است این خیال   وان دگرها را شناسد ذو الجلال

یعنی این خیال آکل یقین است یقین را معدوم می‌سازد پس حیات را آکل شد و این ادنی آکل است که این فساد پیدا می‌کند پس آکلان شدید را چه رسد پس باید گریخت به سوی حقّ که او حفیظ است پس او محفوظ خواهد داشت از اکل این خیال و ما سوای آن کس که حفظ یافته از حقّ که عارف کامل است.

دست تو از اهل آن بیعت شود   که یدُ اَللّٰهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ (فتح: ۱۰) بود

اگرچه این آیه در شان آن سروری است صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم که ید او عین ید حقّ بود در وقت بیعت رضوان، و «فوق ایدی» صحابه بود لیکن این حکم عام است مر جمیع اولیا را وقت گرفتن بیعت از مرید خود و ید شیخ ید حقّ است و بیعت شیخ بیعت حقّ است که شیخ خلیفه حقّ است در اخذ بیعت و خلیفه ید مستخلف است و به این است اشاره در قول وی که او نبی وقت خویش است ای مرید.

در حدیبیه شدی حاضر بدین   وان صحاب بیعتی را هم قرین

پس‌زده یار مبشر آمدی   همچو زرّ ده دهی خالص شدی

یعنی در این بیعت گوئیا در حدیبیه حاضر شدی و آن صحابه را که بیعت کرده بودند آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم همقرین شدی پس تو هم بیشتر شدی چنان‌که ده یار رسول‌اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم مبشر شده بودند و همچو زر خالص شدی و این حکم مخصوص است بیعت کردن مریدی مر شیخ کامل را که خلیفه رسول باشد بر زمین، نه بیعت عوام را مر پیران جاهل را.

و حدیبیه موضعی است قریب مکه معظمه و چون آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم با اصحاب خود که قریب سیزده کس بودند تشریف برای عمره آورده بودند کافران مانع شدند دخول مکه را و قصد جنگ کردند آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم از صحابه خود بیعت خواست همه اصحاب زیر درختی بیعت کردند و امیرالمؤمنین عثمان به مکه فرستاده بود برای فهمانیدن کافران که اراده جنگ نیست ما برای عمره آمدیم چون امیرالمؤمنین عثمان غایب بود آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم یک دست خود بر دست دیگر نهاد و فرمود که این ید عثمان است و این بیعت او است لهذا ابن عمر می‌فرمودند که ید رسول‌اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم برای عثمان بهتر

بود از ید او برای خود و در این بیعت این آیه نازل شد هرآینه راضی شد اللّه تعالی از مؤمنان وقتی که بیعت کردند تو را زیر شجره[1].

و در صحیح بخاری مذکور است که چون یاران شجره را جستند نیافتند و ظاهر آن است که این از غیب بود و اللّه اعلم و برای همین نامیده شد این بیعت رضوان و در کلام مولوی قدس‌سره اشاره است به آنکه طریقه بیعت که مشایخان مقرر ساختند مأخوذ از همین بیعت رضوان است.

تا معیت راست آید زانکه مرد　　　با کسی جفت است کاو را دوست کرد

این معیت حقّ با خلق بر دو وجه است: یکی معیت عامه که مدلول قول اللّه تعالی است «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَينَ ما كُنْتُمْ» (حدید: ٤) در این معیت شریک است هر ممکن و هر انسان کافر و مؤمن و صالح و طالح و این عبارت است از بودن وجود او عین وجود حقّ که عین ذات حقّ است و بودن این موجودات ممکنه شیونی از شئونات و ظهور حقّ در تعینات و معیت دیگر معیه خاصه است که صالحان را و عارفان را است و این معیت محبت است با محبوب که مشارالیه است در این حدیث «المرء مع من احب[2]»[3] شخص که مع آن کس است که دوست می‌دارد او را و این معیت نتیجه محبت است و محبت نتیجه اتباع شرع رسول‌اللّه است که مشار است در این آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اَللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يحْبِبْكُمُ اَللّٰهُ» (آل عمران: ۳۱)؛ بگو ای محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که اگر هستید که محبت دارید اللّه را پس تبعیت کنید ما را و چون تبعیت خواهید کرد محبوب خواهد داشت اللّه تعالی شما را پس این محبت خواهید کرد محبوب اتباع شرع است و از این محبت اختیار و قرب و معیت پیدا آید چنین که غیر متبعان را نیست و از این معیت خاصه معیت عارفان متبعان است که با وجود مشاهده اتحاد ظهور حقّ در هر بی مجلی خود و خود را وقایه حقّ گردانیدند به نسبت کردن صفات نقصان به خود و سوی حقّ و حقّ را وقایه خود گردانیدند در نسبت صفات کمالیه پس صفات کمالیه به حقّ مسلم و منسوب دارند و خود را ذلیل و مفتقر دارند و خود را جز ذلت و افتقار نبینند و صفاتی که مناسب ذلت و افتقار تو است به خود منسوب دارند و این متقیان قرب کامل و معیت کامل دارند با حقّ و حقّ را با ایشان معیت خاصه است دیگر آن را نیست و این معیت مشار الیها در این قول اللّه «إِنَّ اَللّٰهَ مَعَ اَلَّذِينَ اِتَّقَوْا وَ اَلَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل: ۱۲۸)؛ به درستی که اللّه تعالی با آن

---

۱. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف: ج۷، ص۳۸٦.

۲. در اصل: المره من احب.

۳. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج٤، ص۲۰۳٤.

کسان است که اتقا کردند متقی شدند و آن کسانی که محسنند و منصف به احسانند و از این معیت خاصه چون کامل گردد مر اکمل کملان را قرب اعظم پیدا شود و معیت کامله حاصل آید که اللّه تعالی ناصر او باشد در همه حال و هر یکی از کسانی که متصف به آن معیتند نصرت ایشان مر دیگری را عین نصرت حقّ است او را و این معیت او را و این معیت مراد است در این آیه «إِلاّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اَللّٰهُ إِذْ أَخْرَجَهُ اَلَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اِثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي اَلْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اَللّٰهَ مَعَنا» (توبه: ٤٠). اگر این آیه نازل در شان غزوه تبوک است و چون غزوه تبوک در گرمای سخت بود و خروج را در آن غزوه شاق می‌دانستند بر انفس خود پس اللّه تعالی این آیه نازل فرمود که اگر شما نصرت نمی‌کنید آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم را پس البته نصرت کرده اللّه تعالی او را در آن وقت که کافران خارج کردند از مکه به این حال که ثانی اثنین بود که در آن وقت مصاحب نبود مگر یک کس و آن افضل الصدیقین بود ابوبکر صدیق آن وقت بود که آن اثنین در غار بودند آن وقت بود که می گفت آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم صاحب خود را غمگین مشو که اللّه تعالی با مایان است من و تو.

و در حدیث مروی بخاری مذکور است که آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم فرمود: مر افضل الصدیقین را «ما ظنک باثنین اللّه ثالثهما»[۱]، چه ظن تو است به آن دو کسان که اللّه ثالث ایشان است. پس این معیت اللّه تعالی با رسول‌اللّه صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و با ما افضل الصدیقین رضی اللّه عنه کامل بود و مورث نصرت اللّه تعالی مر این اثنین را صلی اللّه علیه و آله و سلم. و لازم است این معیت را نزول سکینه و تایید از حقّ چنان‌که اللّه می‌فرمایند: «فَأَنْزَلَ اَللّٰهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَ جَعَلَ كَلِمَةَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا اَلسُّفْلىٰ وَ كَلِمَةُ اَللّٰهِ هِيَ اَلْعُلْيا» (توبه: ٤٠)؛ پس نازل کرد اللّه تعالی سکینه بر آن صاحب و تایید داد او را به شکری که نمی‌بینید شما آن لشکر را و این لشکر اسماء الهیه است و علماء تفسیر از این جنود ملائکه دارند و گردانند کلمهٔ آن‌ها که کافر شدند اسفل و مغلوب و کلمه اللّه آن عالی است. و دیگری عالی نیست ظاهر آن است که از کلمهٔ کافران اعیان کافران مراد است و از کلمهٔ اللّه ذات آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که مظهر کامل است مر اسم اللّه را، پس اضافه کلمه برای عهد است و می‌تواند که اضافه کلمه سوی اللّه برای استغراق باشد همه ذات که مظاهر اسم‌اللّه‌اند پس شامل گردید افضل الصدیقین را.

و ضمیر «هی» ضمیر فضل است ز افراد علیا برای صدق او بر واحد از کلمات اللّه، و ضمیر

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۷، ص۲۳٤.

«سکینته» و «ایده» راجع سوی صاحب است، مصداق آن افضل الصدیق است «و لا تحزن» قرینه او است عارف ربانی و عالم به کتاب اللّه به شهادت و رسول خدا صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم عبداللّه ابن عباس می‌فرمایند که این همه را ابوبکر است و نیز فرموده در این آیه همه معایت‌اند سوای ابوبکر صدیق، او عین اللّه بود و طاهر و متخلق به جمیع اسما بود در آن حال و این همه از برکات صحبت آن سرور بود صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و لهذا امیرالمؤمنین(رض) تمنی می‌کرد این وقت را و می‌تواند که ضمایر «سکینته» و «ایده» راجع به آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم باشد چنان‌که بعض علماء تفسیر برآنند و این نیز وجهی دارد که نزول سکینه بر آن رو تأیید او صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم به عینه نزول سکینه بر افضل الصدیقین و تأیید او بود به حکم معیت هر دو از رسول‌اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و افضل الصدیقین ابوبکر به اللّه تعالی و معیت اللّه تعالی با ایشان و چون دانستی این معیت را پس بدان که مراد مولوی از معیت، معیت خاصه است که حقّ را با عاشقان است چنان‌که کلام او قدس‌سره مصرح است به آن.

این جهان آن جهان با وی بود ... زین حدیث احمد خوش‌خو بود

یعنی چون حقّ با معیت خاصه شد همه از این جهان و آن جهان با او باشد و زیر حکیم او باشد.

گفت المرء مع محبوبه ... لا یفک القلب من مطلوبه

حدیث مصراع اوّل است یعنی مرد با محبوب خود است و مصراع ثانی برای بیان حدیث است جدا نمی‌شود قلب از مطلوب خود.

هر کجا دام است دانه کم نشین ... رو زبون گیر از زبون‌گیران ببین

یعنی تو زبون را گیر و ملاحظه کن و حال زبون‌گیران ببین و ملاحظه کن.

ای زبون‌گیر زبونان این بدان ... دست هم بالای دست است ای فلان

یعنی بر تو دیگری هم غالب است پس زبون‌گیری مکن.

تو زبونی یا زبون‌گیر ای عجب ... باش تو ترسان و لرزان در طلب

یعنی این را تامل کن که تو زبون هستی یا زبون‌گیر و در ترس باش که زبون تو متعین است با اینکه از این هر دو خالی نیست پس باید ترسید که هر دو غیب‌اند.

حرص صیادی ز صید مغفل است ... دلبری می‌کند او دلبر است

یعنی دعوی محبوبی می‌کند و حال آن است که برنده دل است و هلاک‌کننده است و در بعض

نسخ واقع است او «بیدل» است و این نسخه صحیح است که در اول قافیه صحیح نمی‌تواند شد و معنی آنکه او یابنده دل غیر است و خود دل ندارد.

بین ایدی خَلْفِهِمْ سَدًّا مباش　　　که نبینی خصم را و آن خصم فاش

یعنی آن قوم مباش که در حقّ ایشان است «بَینِ أَیدِیهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا» (یس: ۹)، که این سد مانع خواهد شد از دیدن خصم.

آنکه می‌گفتی اگر حق هست کو　　　در شکنجه او مقر می‌شد که هو

قال اللّه تعالی: «وَ إِذْ قالُوا اَللّٰهُمَّ إِنْ کانَ هذا هُوَ اَلْحَقَّ مِنْ عِنْدِک فَأَمْطِرْ عَلَینا حِجارَةً مِنَ اَلسَّماءِ أَوِ اِئْتِنا بِعَذابٍ أَلِیمٍ» (انفال: ۳۲)؛ یاد کن آن‌وقت را می‌گفتند کافران یعنی در کافران این کلام واقع شد و گویند و کافران نضر بن حارث بود یا ابوجهل که ای اللّه اگر باشد اینکه دعوت می‌کند سوی آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم حقّ مطابق واقع پس ریزان کن بر من سنگریزه از آسمان و یا آر ما را عذاب مولم و حاصل بیت مولوی آن است که گوینده این قول انکار می‌کرد چون در شکنجه کشیده شد که روز بدر به قتل رسید و معذب گردید مقر شد و این اقرار سود ندارد.

وانکه می‌گفت این بعید است و عجیب　　　اشک می‌راند و همی‌گفت ای قریب

قال اللّه تعالی «وَ یقُولُونَ مَتی هذَا اَلْوَعْدُ إِنْ کنْتُمْ صادِقِینَ» (نمل: ۷۱)، و می‌گویند کافران در کدام زمان واقع خواهد شد این قیامت و حشر، بیان کنید ای مؤمنان اگر صادق نیستید در این قول و مقصود آن‌ها استبعاد وقوع قیامت است و مولوی می‌فرمایند که کسی که این بعید می‌داند بعد مرگ اشک[۱] خواهد بارید و خواهد گفت آن را ای قریب الوقوع.

دل فرار از وام واجب دیده است　　　دام تو خود بر پرت چسبیده است

مقوله طاووس در خطاب حکیم ناصح.

درخور عقل تو گفتم این جواب　　　فهم کن وز جستجو رو بر متاب

یعنی اینکه گفتم آن‌قدر است که عقل تو قبول کند ورنه فوائد عظیم دارد عقل تو که قبول نخواهد کرد.

بگسل این خیلی که حرص است و حسد　　　یاد کن فِی جِیدِها حبل مسد

قال اللّه تعالی: «فِی جِیدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدِ»؛ در گردن آن ابو لهب رسن است از لیف خرما.

---

۱. در اصل: مشک.

تفسیر این سابق گذشت و در بیت اشاره است به آنکه همان حرص و حسد در گردن است.

در سبب کشتن خلیل(ع) زاغ را که اشاره بقمع کدام صفت است از صفات مذمومه بوده/ ۲۶ /

گفت أَنْظِرْنِی إِلی یوْمِ الجزا　　کاشکی گفتی که تبنا ربنا

قال «أَنْظِرْنِی إِلی یوْمِ یبْعَثُونَ» (اعراف: ۱٤)، گفت ابلیس مهلت ده مرا تا روزی که مبعوث گردند از آن بنی‌آدم بعد موت پس حیات تا روز قیامت خواست و این حیات دناویه عزیز شد او را و این نگفت که توبه آریم ما به سوی تو با وجود آنکه به سبب ترک امتثال امر به سجود موجب تعلق غضب حقّ بود و او با این مغضوبیت زیاده در عمر خواست و توبه نخواست.

زندگی بی‌دست و جان فرسودن است　　مرگ حاضر غایب از حق بودن است

.....

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود　　بی‌خدا آب حیات آتش بود

عمر برای مجاهده است و کسب طاعات باید و مرگ برای یافتن حیات جاودانی نیز حقّ سبحانه.

در مناجات کردن و مدد خواستن از حق

کار تو تبدیل اعیان و عطا　　کار من سهو است و نسیان و خطا

سهو نسیان را مبدل کن به علم　　من همه جهلم مرا کن صبر و حلم

یعنی حاصل بیتین آن است که تو قادر بر تبدیل هستی و بر عطا نیز هستی پس سهو ما را علم گردان و جهلم را که صد علم است علم گردان و مقصود آنکه سینه ما را مبدل به حسنه گردان.

ای که جانی خیره را رهبر کنی　　وی که بی‌ره را تو پیغمبر کنی

پوشیده نیست که بی‌ره گمراه است چگونه پیغمبر خدا باشد که نبی را لازم که ابتداء خلقت ولی باشد پس آنچه شارحان گفته‌اند که این بیت اشاره است به این آیه «وَ وَجَدَکَ ضَالاًّ فَهَدی» (ضحی: ۷). و یا اینکه اشاره باشد به سوی این آیه «ما کُنْتَ تَدْرِی مَا اَلْکتابُ وَ لاَ اَلْإِیمانُ» (شوری: ۵۲)، باطل است زیراکه این آن زمان صحیح باشد که لفظ پیغمبر در بیت متناول باشد به حسب ارادت آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و این ممکن نیست زیراکه نبوت آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قبل وجود این عالم عناصر بود پس بیراهی آنجا امکان ندارد، بلکه در همه انبیا امکان ندارد به جهت عصمت.

و شان نزول آیه اولی آن است که آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در وقت طفلگی راه خانه را

گم کرده بود وقتی که بی‌بی حلیمه آورده برای سپردن سوی جدّ او قصه آن بالای گذشت اللّه تعالی این منت خود بیان می‌نماید که تو گم‌کرده راه خانه بودی تو را اللّه بیناینده راه خانه در طفلگی و این خارق عادت بود و آیه ثانیه این است «کَذٰلِکَ أَوْحَینا إِلَیکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ما کُنْتَ تَدْرِی مَا اَلْکتابُ وَ لاَ اَلْإِیمانُ» (شوری: ۵۲). مراد از «روح» قرآن است که به آن حیات قلب است و معنی آنکه مثل ایحاء انبیاء سابقان، وحی کردم سوی تو قرآن را از کار ما که ایحاء است نبودی تو که می‌دانی کتاب را مراد از «کتاب» قرآن است. و ظاهر است که قبل نزول قرآن، قرآن معلوم نبود و نبودی که دانستی ایمان را و مراد از «ایمان» شرایع ایمان که در قرآن تفصیل آن مذکور است و این مراد نیست که ایمان را نمی‌دانستی و الا نه لازم آید که قبل نزول این آیه آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم مؤمن نباشد العیاذ باللّه من هذا الوهم. و چون معلوم شد که پیغمبر خدا بودن بی‌راه هرگز درست نیست پس بدان که مراد از «پیغمبر» در بیت «شیخ» است که او رسانیده[1] پیغام حقّ است که از لسان رسول به او رسیده؛ و یا نبی از اولیا مراد باشد و حاصل آنکه بیراه را که الی مخالفات اوامر و نواهی است او را ولی کامل رسیده به مرتبه سخت و به آن مرتبه نبوت از ولایت گردانی چنان‌که از حال فضیل ابن عباس و خواجه حبیب عجمی منقول است.

می‌کنی جزو زمین را آسمان　　　می‌فزائی در زمین از اختران

اشارت است به آنچه شیخ اکبر قدوه محققان فرموده که این سماوات سبع مخلوق است از عناصر و دخان از زمین مرتفع شده در مکانی رسیده به امر حقّ آنجا قرار گرفته متکاثف گردید و این سماوات سبع گردید و این آیه «ثُمَّ اِسْتَوی إِلَی اَلسَّماءِ وَ هِی دُخانٌ» (فصلت:۱۱) نیز شاهد است به آن و چون دخان مرتفع از زمین است او در دخان جزء غالب اجزاء ارضیه لطیفه‌اند و اجزاء ناریه که در ارض است قسر قاسر بودند مولوی قدس‌سره حکم فرموده که جزء زمین آسمان شد ورنه در آسمان عناصر اربعه‌اند برای اینکه حکم غالب را است.

«می‌فزایی در زمین از اختران» یعنی بر زمین افزون می‌کنی و می‌اندازی از ستارگان نور را بر زمین تا کار ما کشیده زمین برآید و یا اینکه از نبات می‌فزایی به زیر زمین تا غذای ساکنان ارض شود پس نجوم به معنی نبات است و یا اینکه نور هدایت صحابه که مثل نجومند بر زمین قلوب مظلمه می‌فزایی و یا بر همین زمین پر کردی تا مکلفان هدایت یابند.

---

۱. در اصل: رسانیده.

هرکه سازد زین جهان آب حیات   زو ترش از دیگران آید ممات

«زوتر» مخفف زودتر است و مقتصر از دو.

حاصل بیت آن است که هرکه این جهان را در حیات دانسته زودتر آن را ممات رسید یعنی کسی که حیات دنیا اختیار کرده بر حیات آخرت او در ممات جهل افتاده می‌تواند که «آب حیات» مستعار برای مجاهده و زهد باشد که مجاهده و زهد مورث معرفت الهیه است که به آن حیات جاودانی حاصل است و حاصل آنکه کسی که از این دنیا حظّ خود مجاهده گردانیده ممات او را سهل است از دیگران که ممات او انتقال است از دار غرور سوی دار سرور و این ممات در حقّ او حیات است.

گر در آن حالت ترا بودی بقاء   کی رسیدی مر ترا این ارتقا

یعنی اگر تبدیل اعیان نبودی تو را این علو نبودی که نوع انسان را است.

آن مبدل هین وسائط را بمان   کز وسائط دور کردی ز اصل آن

یعنی مبدل را باید دید و وسائط را باید گذاشت این بعد به سبب وسائط پیداشده و هر قدر که واسطه افزون شود و بعد زیاده افتد.

از سبب دانی بود کم حیرتت   حیرتی که ره دهد در حضرتت

مراد از «سبب دانی» آن است که سبب را مؤدّی سوی مسبب داند و چون مسبب را به این وجه داند از مشاهده حقّ در تجلیات بعید افتد و حیرت او کم شود و نسبت مسبب سوی سبب نه سوی ظاهر در این سبب و متجلی بودن در آن لیکن آن حیرت که از توالی تجلیات و ظهور قدرت گوناگون که موجب آن معرفت است حیرت محموده است و شاید همین مراد است از قول محمدرضا حیرت محموده آن است که از دیدن اسباب بازستاند و مقصود آنکه کسی که اسباب را مؤثر در مسببات دید او بی‌معرفت است او را حیرت محموده حاصل نیست و کسی که از سبب است و حقّ را مؤثر دید در تجلیات گوناگون او را حیرت محموده حاصل است آنچه ولی‌محمد گفته که از دانستن سبب حیرتی که به مشاهده قدرت حقّ که از آب و خاک پیدا کرد کم می‌شود اگر سبب معلوم نمی‌بود حیرت در آن می‌بود چنان‌که در جذب مغناطیس آهن را حیرت به سبب عدم معرفت سبب است پس در این آن است که دانستن سبب منافی حیرت نیست که حاصل است از توالی تجلیات و ظهور حقّ در آن اسباب و تأثیر حقّ از پس پرده اسباب بلکه از علم اسباب با معرفت ظهور در آن و تأثیر از پس پردهٔ اسباب موجب زیادت حیرت محموده است آری حیرت مذمومه از علم اسباب منتفی می‌گردد.

این بقاها از فناها یافتی	از فنا بس رو چرا برتافتی

.....

از جمادی بی‌خبر سوی نما	وز نما سوی حیات و ابتلا

.....

باز سوی عقل و تمییزات خوش	باز سوی خارج این پنج و شش

خارج از این پنج و شش ذات الهیه.

تا لب بحر این نشان پای‌هاست	پس نشان پا درون بحر لاست

یعنی چون در بحر ذات رسید و در سیر فی اللّه آمد نه آنجا نشان است و نه این سیر را پایان.

هست صد چندان میان منزلین	آن طرف کز این تا بالای این

یعنی در منزل امکان و منزل الوهیت بعد عظیم است از این، این تا این لامکان.

در فناها این بقاها دیده‌ای	بر بقای جسم چون چسبیده‌ای

این بیت مربوط است به ابیات سابقه این بقاها از فناها یافتی الی الآخر.

تازه می‌گیرد کهن را می‌سپار	که هر امسالت فزون است از سه بار

که این فنا و بهتر است از فناهای سابقه پس در لفظ «سه» عدد خصوص ثلاثه مراد نیست./۲۷/

گر نباشی نخل‌وار ایثار کن	کهنه بر کهنه نه و انبار کن

ایثار کن لفظ واحد است معنی ایثارکننده[۱].

هر کجا باشند جوقی مرغ کور	بر تو جمع آیند ای سیلاب شور

.....

اهل دنیا زان سبب اعمی‌دل‌اند	شارب شورابهٔ آب‌وگل‌اند

.....

با چنین حالت بقا خواهی زباد[۲]	همچو رنگی در سیه‌رویی تو شاد

«باد» به معنی بود و بقا است و بعضی گفته مراد ظهور و نمود بوده است و شیخ افضل «یاد» به «یای» مثناة تحتانیه خوانده و حاصل برآورده که از یاد زکردن مردم تو را بعد موت تو بقاء خود

---

۱. در اصل شرح این بیت در انتهای شروح این صفحه آمده است.

۲. دراصل: زیاد.

می‌خواهی و بر این تقدیر ظاهر آن است که معنی آن باشد که با چنین حالت بقا خواهی و مذکور شدن خود خواهی.

آنکه زاول شاهد و خوش‌رو بود　　　گر سیه گردد تدارک‌جو بود

.....

زانکه او از اصل بی‌پرواز بود　　　وان دگر پرنده و پرواز بود

.....

قال النبی علیه‌السلام ارحموا ثلاثا عزیز قوم ذل و غنی قوم افتقر و عالما یلعب به الجهال

قال النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «ارحموا ثلاثا؛ عزیز قوم ذل، و غنی قوم افتقر، و عالما یلعب به الجهال[1]» رحم کنید سه کسان را؛ یکی آنکه عزیز قوم بود که ذلیل شده، و دیگری مال‌دار میان قوم که فقر و محتاج گشته؛ سوم آن عالمی که لعب کند به او جاهلان یعنی تمسخر کنند.

گفت پیغمبر که رحم آرید بر　　　حال من کان غنیاً فافتقر

حال کسی که بود مال‌دار پس فقیر گشت.

و الذی کان عزیزا فاحتقر　　　او صفیا عالما بین المضر

آن کسی که بود عزیز پس حقیر گشت.

در قاموس مذکور است که «مضر» به سکون و فتح به معنی ترش شدن لبن و نبیذ است و اینجا مستعمل به معنی ترش‌روی شده بالمجاز.

و معنی آنکه و با کسی که باشد صفی عالم میان ترشی قوم و ترش‌روی آن‌ها.

و شیخ افضل گفته که «مضر» به معنی ضرر است و مراد اینجا تعب جهال است و شاید که از همین مستعار کرده و یا آنکه «مضر» مصدر میمی از ضر یضِرّ گرفته باشد و بر این تقدیر مخفف باشد از مشدد با قافیه افتقر افتد.

و شیخ عبدالطیف گفته که «مضر» نام مردی و اینجا مراد قوم زیان‌کار. و این مخدوش است با آنکه «مضر» نام ابوقبیله است لیکن این اراده آن زمان صحیح باشد که او و یا قبیله که ابناء اویند مشتهر و به وصف زیانکاری باشند و این چیز خفا است یعنی «مضر» را اسم فاعل گفته از اضرار و معنی آن باشد: صفی عالم میان رساننده ضرر. و شیخ افضل گفته که این اگرچه به حسب معنی صحیح است لیکن

---

۱. قضاعی، محمد بن سلامه، مسند شهاب: ج۱، ص۴۲۸؛ کلینی، محمد بن یعقوب: ج۸، ص۱۵۰

این‌چنین قافیه اگرچه می‌آید لیکن جایی که ضرورت باشد و اینجا ضرورت نیست.

عضو گردد مرده کز تن وابرید　　　　تو بریده جنبد اما نی مدید

.....

هرکه از جام الست او خورد پار[1]　　　　هستش امسال آفت رنج خمار

قصهٔ محبوس شدن آهو در آخور خران و طعنه آن خران بر آن غریب گاه به چنگ و گاه به تمسخر و مبتلا شدن او به کاه خشک که غذای او نیست و این بندهٔ خاص خدا است عز و جلّ میان اهل دنیا و اهل شهوت. الاسلام بدأ غریباً و سیعود کما بدأ فطوبی للغرباء[2] صدق رسول‌اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم؛ اسلام آمد در ابتداء غریب مسافر یعنی خوار میان نااهلان و بی‌قوت و البته عود خواهد کرد غریب چنان‌که در ابتداء آمد یعنی قریب قیامت و در این حدیث اشاره است به سوی آنکه در وسط قوی خواهد شد و صادق است رسول‌اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در قوال خود.

آهویی را کرد صیادی شکار　　　　اندر آخور کردش آن بی‌زینهار

«زینهار» اینجا به معنی ترس و دریغ است.

بکشمش یا خود دهم او را عذاب　　　　یک عذاب سخت بیرون از حساب

قال اللّه تعالی: «ما لِیَ لا أَرَی الْهُدْهُدَ أَمْ کانَ مِنَ الْغائِبِینَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدِیداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَیَأْتِیَنِّی بِسُلْطانٍ مُبِینٍ» (نمل: ۲۰-۲۱)؛ گفت سلیمان(ع) چیست ما را که نمی‌بینم هدهد را بلکه او از غایبان، هر آینه معذب خواهم ساخت او را به عذاب شدید یا هر آینه ذبح خواهم کرد او را، یا آرد ما را سلطان ظاهر. و آن خبر بود از حال بلقیس. و مولوی قدس‌سره عذاب الیم را تفسیر کردند به قبض کردن با ناجنس او.

او بماند در میانشان زارزار　　　　همچو بوبکری به شهر سبزه‌وار

«یاء» در بوبکری یاء تنکیری است زیراکه مراد از بوبکر مسمی به ابوبکر است.

حکایت محمدخوارزم شاه که شهر سبزه‌وار را بگرفت ایشان از کشتن امان خواستند. ابوبکر نامی از ایشان خواست.

شد محمد الپ الغ خوارزمشاه　　　　در قتال سبزه‌وار پرتباه

---

۱. در اصل: یار.

۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۱، ص۱۳۰.

«الب» لفظ ترکی است به معنی دلیر و شجاع و «الغ» نیز لفظ ترکی است به معنی بزرگ. معنی مصراع ثانی آنکه در قتال ساکنان سبزه‌وار پرتباه که بی‌دینند./۲۸/

گفت نرهانید از من جان خویش　　　تا نیاریدم ابوبکری به پیش

«یاء» در ابوبکری برای تنکیر است یعنی یک مسمی به ابوبکر.

بدرومتان همچو گشت ای قوم دون　　　نی خراج استانم و نی هم فسون

پس جوال زر کشیدندش به راه　　　کز چنین شهری ابوبکری مخواه[1]

کی بود بوبکر اندر سبزه‌وار　　　یا کلوخ خشک اندر جویبار

یعنی مسمی به ابوبکر طلب مکن در چنین شهری ابوبکری که همه ساکنان بی‌دینانند و در بیت تالی می‌فرمایند که در سبزه‌وار مسمی به ابوبکر نمی‌تواند بود.

رو بتابید از زر[2] و گفت ای مغان　　　تا نیاریدم ابوبکر ارمغان

«مغ» آتش‌پرست را گویند و مراد اینجا قوم روافض است به جهت آنکه بی‌دینانند همچو آتش‌پرست که دین نبی خود ضایع کرده آتش‌پرست شدند و در بعض شروح مذکور است که روافض به مغان تعبیر شد به جهت آنکه آن‌ها در عاشوره آتش می‌افروزند همچو آتش‌پرستان و شاید مطلب مسمی به ابوبکر طلبیدن یا اعتراض از مال بهر آن بود.

قصه محمد شاه خوارزم جهاد اهل سبزه‌وار بود چون اهل آن تقیه کرده خودها را سنی مسلم اظهار کردند او برای دلالت بر صدق و یا برای تسکیت و الزام به آنکه اگر شماها سنی می‌بودند میان شما کسی مسلمان به این نام بود

منهیان انگیختند از چپ و راست　　　کاندرین ویرانه بوبکری کجاست

در قاموس مذکور است یقال وجل منه عاقل یعنی عاقلان را برای جاسوسی انگیختند تا مسمی به ابوبکر تلاش کنند.

رهگذر بود و بمانده از مرض　　　در یکی گوشه خرابی پرحرض

«حرض» فساد بدن و بیماری.

یعنی آن مسمی به ابوبکر مبتلی بیماری بود و نیز «مرض» آن را گویند که گداخته شده باشد

---

۱. در اصل: مجو.

۲. در اصل: بود.

از عشق و این معنی نیز می‌تواند شد. یعنی آن مسمی به ابوبکر که در گوشه خرابه بود پر از عشق و گداختگی از عشق بود از این طاقت بدنیه او ساقط شده بود.

گوهری اندر خرابه بی‌غرض   خون دل بر رخ فشانده از مرض

یعنی آن مسمی به ابوبکر که در خرابه سبزه‌وار بود یک گوهر شریف لیکن بی‌متاع و بی‌خرج و برج خون دل نبود از مرض عشق و یا مرض مطلق.

سبزه‌وار است این جهان و مرد حق   اندر اینجا ضایع است و ممتحق

از اینجا بیان مقصود از این قصّه است خلاصه آنکه این دار دنیا محل خرابی مرد حقّ است همچو سبزه‌وار که سنی مسلمان مسمی به ابوبکر در آن خراب است و در این دار دنیا حقّ سبحانه دل را می‌طلبد پس دل پیدا باید کرد.

گفت لا ینظر الی تصویرکم   فابتغوا ذی القلب فی تدبیرکم

اشاره است به این حدیث: ان اللّه لا ینظر الی صورکم و لا الی اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و نیاتکم[1]، به درستی که اللّه نظر نمی‌کند سوی صور شما و اموال شما و لیکن نظر می‌کند سوی دل شما و نیت‌های شما.

من ز صاحبدل کنم در تو نظر   نه به نقش سجدهٔ و ایثار زر

این مقوله حقّ است. «تو» خطاب است عام مر هر قابل خطاب را، و مقصود آنکه به واسطهٔ صاحبدل که عارف است نظر می‌کند در عالم و افاضه می‌کند بر آن.

و در فصوص الحکم در فص آدمی مذکور است فانه به نظر الحقّ الی الحقّ فرحمهم، پس به درستی که به سبب انسان کامل نظر کرد حقّ سوی خلق پس رحمت کرد آن‌ها را.

و شیخ محب اللّه الله‌آبادی در شرح این گفته یعنی رحمت کرد به اعطاء وجود آن‌ها را پس وجود رحمت اصلیه است که تابع است آن را جمیع انواع رحمت و سعادت دنیوی و اخروی و گفته که در این اشاره است به آنکه کامل واسطه است مر اینجا و عالم را و ابقاء عالم را در علم و عین.

دل که گر هفصد چو این هفت آسمان   اندر او آید شود یاوه نهان

اشاره است به سوی آنکه دل یعنی قلب عارف وسعت کمال دارد که اگر هفتصد مثل آسمان‌ها در دل آید دل آن را احساس نکند به جهت وسعت او مثل آن.

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج٤، ص١٩٨٦.

سلطان العارفین ابویزید بسطامی فرمود که اگر بودی عرش و آن اشیای که عرش حاوی[1] است آن اشیا را در گنجی از گنج‌ها قلب عارف حس نمی‌کرد قلب عارف به آن.

و جنید قدس‌سره سید الطائف تحقیق آن فرمود که قلب عارف وسعت می‌کند حقّ را که قدیم است و این عرش با آنکه محوی عرش است مُحدثاتند وقتی که محدث با قدیم مقارن شود باقی نمی‌ماند اثر آن محدث پس چگونه احساس کند قلب این محدثات را با بودن قدیم در او.

و شیخ اکبر قدوه محققان قدس‌سره می‌فرمایند که قلب وقتی‌که وسعت کرد حقّ را پس وسعت نخواهد کرد غیر حقّ را گویا که مالی گشته است حقّ را گنجایش غیر حقّ ندارد و چون‌که تجلیات حقّ متنوعند پس لاجرم که وسعت قلب و ضیق او نیز به حسب آن تجلی مختلف باشد و از اینجا ظاهر شد که قلب اقطاب و افراد الساع کمال دارد که درد حقّ با جمیع اسما و صفات متجلی است پس قلب ایشان اوسع از همه قلوب است و مستوی اللّه است که اسم جامع جمیع اسماء است و افضل است از عرش که مستوی رحمن است، بلکه افضل است از همه عالم فتحفظ و تثبت.

چونکه او حق را بود در کل حال   برگزیده باشد او را ذو الجلال

تحقیقش آن است که انسان عارف حقیقت جامعه است مر اسماء و صفات را و حقایق عالم را و این کامل مضاهی تعین اول است و او است غایت از ایجاد عالم و او است برگزیده نزد حقّ پس حقّ سبحانه او را خلیفهٔ خود گردانید و هر فتوحات که به عالم می‌رسد از دست این خلیفه می‌رسد و هر موهبت که از حقّ می‌رسد بر کف این خلیفه می‌رسد و این خلیفه مثل عین یعنی چشم حقّ است که در این مظهر ظاهر شده و خلق راه ید پس رحمت کرد بر خلق و این خلیفه را با حقّ اتصال و قرب کمال است که کف این خلیفه به عینه کف حقّ است چنان‌که اللّه تعالی ید آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم را ید خود فرمود گفت: «یدُ اَللّٰهِ فَوْقَ أَیدِیهِمْ» (فتح: ۱۰)، و این اتصال و قرب به وجهی است که در بیان نگنجد و موقوف بر کشف است و بالجمله کرده این خلیفه کرده حقّ است و رضای این خلیفه رضای حقّ و اعانت به توسط این خلیفه.

هیچ حق بی‌او بی‌کس ندهد نوال   شمه‌ای گفتم من از صاحب وصال

.....

اتصال که نگنجد در کلام   گفتنش تکلیف باشد و السلام

---

۱. در اصل: عاوی.

.....

صد جوان زر بیاری ای غنی   حق بگوید دل بیار ای منحنی

.....

گر تو راضی است دل من راضیم   ور ز تو معرض بود اعراضیم

/۲۹/.....

با تو او چون است من هستم چنان   زیر پای مادران باشد جنان

اشاره است به این حدیث: «الجنة تحت اقدام امهاتکم»[۱]؛ جنت زیر قدم‌های مادران شمایان است. یعنی بر امهات در رضای امهات موصل جنت است شاید از این به طریق اشاره گرفته‌اند که اصل کائنات دل عارف است و ام اصل را گویند پس حاصل آن است که از رضای دل عارف موصل جنان است.

آن دلی او را که قطب عالم است   جان جان جان جان آدم است

آن دل که قطب عالم است یعنی مدار بقای عالم است آن دل که خلیفه حقّ است او اقطاب و افراد و جان چهارم عبارت از قوای حیوانیه است و جان وی روح جزء که مختص به شخص خاص است و جان وی روح کلی که لطیفه الهیه است و جان وی ذات مستجمعه مر اسماء و صفات را و این ذات در روح انسانی ظاهر شده متعین به روح شخصیه شد که از قومی از آن منبعث شده و حیات یافته و قلب عبارت از این احدیت است یعنی احدیت حقیقی که مشتمل بر امور مذکوره است و صحیح است که این قلب نفس این جان است.

تو بگردی روزها در سبزه‌وار   آن‌چنان دل را نیابی ز اعتبار

سبزه‌وار مستعار است برای این حیات دنیاویه.

گویدت این کور خانه‌ست ای جری   که دل مرده بدینجا آوری

به طریق استفهام است. و «جری» مبرور، یعنی این کورخانه نیست تا دل مرده اینجا آورده شود.

رو بیاور آن دلی کو شاه‌خوست   که امان سبزه‌وار کون از اوست

یعنی آن دل که متخلق به اخلاق الهیه است.

---

۱. ثعلبی، احمد بن محمد، تفسیر الثعلبی: ج۷، ص۲۷۲.

گویی آن دل زین جهان پنهان بود　　زانکه ظلمت با ضیا رضوان بود

.....

دشمنی آن دل از روز الست　　سبزه‌وار طبع را میراثی است

.....

گوید آری از تکلف نه نیاز　　تا که ناصح کم کند نصح دراز

.....

زانکه این زاغ خس مردارجو　　صد هزاران مکر دارد تو به تو

.....

گر پذیرند آن نفاقش را رهید　　شد نفاقش عین صدق مستفید

.....

رو هوا بگذار تا بویت شود　　وان مشام عنبرین جویت شود

.....

بقیه قصهٔ آهو در آخور خران

مضطرب در نزع چون ماهی ز خُشک　　در یکی حقه معذب پشک و مشک

اللغات: پشک سرگین

یک خرش گفتی که هان ای بو الوحوش　　طبع شاهان داری و میران خموش

.....

وان دگر تسخر زدی کز جزر و مد　　گوهر آوردست کی ارزان دهد

«تسخر» مسخرگی.

وان خری گفتی که با این نازکی　　بر سریر شاه شو گو متکی

«متکی» تکیه کرده.

وان خری شد تخمه وز خوردن بماند　　پس برسم دعوت آهو را بخواند

و «تخمه» بدهضم شدن طعام در معده و این اکثر از اکل طعام کثیر می‌شود و مراد اینجا سیری به سبب اکل کثیر.

گفت آهو با خَر این طعمهٔ تو است　　که از آن اجزای تو زنده و نو است

.....

من الیف مرغزاری بوده‌ام		در ظلال روضها آسوده‌ام

«الیف» کاه.

سنبل و لاله و سپرغم نیز هم		با هزاران ناز و نفرت خورده‌ام

و «سپر[۱] غم» ریحان است و در عربی آن ضمیران گویند.

خر کمیز خر ببوید بر طریق		مشک چون عرضه کنم با این فریق

«کمیز» بول.

بهر این گفت آن رسول مستجیب		رمز الاسلام فی الدنیا غریب

اسلام در دنیا غریب است ماخوذ از این حدیث است ظاهر شد اسلام غریب در قرب قیامت

[تفسیر] انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف (یوسف: ۴۳) به درستی که می‌بینم به خواب هفت گاوان فربه که می‌خورند آن‌ها را هفت گاوان لاغر/۳۰/

در معنای آیه «إِنِّی أَرى سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ» (یوسف: ۴۳) آن گاوان لاغر را خدا به صفت شیران گرسنه آفریده بود تا آن هفت گاو فربه را به اشتها می‌خورند اگرچه خیالات است صورت گاوان اما تو به معنی شیر نگر

آن عزیز مصر می‌دید او به خواب		چونکه چشم غیب را شد فتح باب

پوشیده نیست که بیننده خواب پادشاه مصر بود چنان که در قرآن مذکور است نه عزیز مصر پس مراد از عزیز معنی لغوی است یعنی آن‌کس که متعرض بود در مصر مصداق آن پادشاه مصر است.

پس بشر آمد به صورت مرد کار		لیک در وی شیر پنهان مرد خوار

حاصل این ابیات آن است که این اولیاء کرام بشر می‌نمایند بصورت لیکن در آن‌ها حقّ ظاهر است به اسماء خود پس [...] السبب صورت بشریه مثل خود نباید شناخت.

خلاصه این مصراع (لیک در وی...) تمثیله آن است که شیرخورندهٔ مرد است درد پنهان است آن شیر پنهان این مرد را می‌خورد و مقصود بطریق استعاره تمثیله آن است که حقّ در انسان کامل پنهان است و او را در خود فانی ساخته به بقاء خود باقی ساخته و او به صورت اگر چه انسان است لیکن به باطن حقّ است با جمیع اسماء و صفات.

---

۱. در اصل: سپر.

شاه گردد واگذارد بندگی　　　یابد او در مردگی دل زندگی

یعنی او خود شاه است که خلیفه حقّ است به عالم و بندگی شاهان عالم نمی‌کند و خود را محتاج و ذلیل ندارد پیش احدی از ما سوای حقّ و اگر او خود حاجت برد پیش احدی از ما سوای حقّ بشر یا غیر بشر پس او مشاهد است در آن حقّ را و حاجت می‌برد سوی حقّ در حقیقت یا مشاهده و نیست معنایش آنکه این عارف پادشاه و عین حقّ می‌شود و عبادت را می‌گذارد زیراکه این زندقه و الحاد است و آنچه که ولی‌محمد گمان برده که طاعت برای ارشاد خلق می‌کند و او را حاجت سوی طاعت نیست غلط است زیراکه فرض هرگز از او ساقط نمی‌شود تا اینکه شعور باقی است و انکار آن الحاد است و این عارف در مرتبه بقاء بعد الفنا است و در مقام تفرقه بعد الجمع است و او امتیاز می‌کند میان خلق و حقّ و او عبد محض است در هر وقت و در طاعت حقّ است و در بندگی او است پس بندگی چگونه گذارد بلکه در بندگی کامل است آری این‌قدر هست که او را حاجت سوی مجاهده و اشتغال به نوافل و مندوبات نیست که بعد رسیدن به حقّ حاجت به این مجاهده باقی نمانده و اما فرض پس هرگز ساقط نمی‌شود و بندگی به اداء فرائض او را ضرور است پس معنی همان است که گفته شد فتثبت.

بیان آنکه کشتن خلیل(ع) خروس را اشارت به قمع و قهر کدام صفت بود از صفت‌های مذمومات مهلکات در باطن مرید شاید که تخصیص به مرید به جهت آن است که شهوت در کامل کمال است که مشاهده حقّ در نساء وقت جمع اکمل است چنان‌که بیان آن سابق گذشت

چند گویی همچو زاغ پر فسوس　　　ای خلیل حق چرا گشتی خروس

چند گویی خطاب به نفس نفیس خود است و همچو زاغ متعلق به مصراع ثانی است. یعنی چند گویی از کلام این را ترک باید کرد و متوجه سوی حکمت کشتن خروس را طلب یازکرد پس به صورت سؤال از خلیل کلام برآوردند یعنی ای خلیل چرا خروس را کشتی همچو زاغ.

حکمت کشتن چه بود آخر بگو　　　تا مسبّح گردم آن را موبه‌مو

«مسبح» تسبیح‌کننده حقّ را از نقائص و گوینده سبحان اللّه.

و حاصل آنکه حکمت کشتن خروس بگو تا بدانم و به سبب این دانستن مسبح حقّ شوم و سبحان اللّه بگویم از جهت عروض تعجب به دانستن قدرت کامله پس لفظ آن را مفعول است یعنی از بهر آن و نیز در قاموس مذکور است در معانی سبح که سبح به معنی اکثار در کلام نیز

آمده پس می‌تواند که مسبح از آن مأخوذ باشد و معنی آنکه حکمت کشتن آن مرا بگو تا آن را بیان کنم مو به مو به کلام کثیر و شاید که از این مقصود استمداد از خلیل(ع) باشد در بیان پس لفظ آن را مفعول به است مر مسبح را.

گفت فرمان حکمت فرمان بخوان　　　تا مهلل گردم آن را من به جان

«مهلل» گوینده کلمه لا إِلهَ إِلاّ اَللّهُ و نیز در قاموس مذکور است که از معنی اهلال رفع صورت هر متکلم و خفض آن.

و حاصل آنکه گفت خلیل که حکمت این کشتن فرمان حقّ بود پس سؤال کردند که حکمت فرمان به کشتن خروس چه بود تا آن را بدانم و به سبب این لا إِلهَ إِلاّ اَللّهُ از جان بگویم به سبب حصول این علم و یا اینکه تا بیان کنم آن را به بلندآواز و پست آواز.

شهوتی است و بسی شهوت‌پرست　　　زان شراب زهرناک ژاژ مست

آن خروس یک شهوت است و بسیار شهوت‌پرست مستند از این شراب شهوت که زهرناک است پس این شهوت را باید کشت و سمّیت که دارد مرتفع شود باز آن شهوت حی شود به وجهی که در آن سمّیت نماند بلکه او آب حیات یابد و شهوت کاملان به همین نمط است که این شهوت از اسباب کسب مجاهده اتم است که در نساء وقت جمع عارفان کاملان را مشاهده اتم حاصل است و لذت مر عارفان را در جماع لذت این مشاهده است و آیا آن کس که به این مرتبه نرسیده است پس شهوت او شهوت حیوانیه است و در جماع او را جز تلذذ نفسانی حاصل نیست و کشتن خروس عبارت از کشتن این شهوت است و احیاء آن عبارت از تحصیل شهوت به وجهی که کاملان را است.

گرنه بهر نسل بودی ای وصی　　　آدم از ننگش بگردی خود خصی

یعنی اگر این شهوت حیوانیه برای نسل نبودی آدم اختصای اختیار کردی از جهت خوف اینکه این شهوت، شهوت حیوانیه نگردد و این به جهت آن است که کاملان را خشیت اتم می‌باشد و مقام ایشان چون‌که عبدیت است پس در هر امر خائف می‌باشد و اگر چه در آدم(ع) احتمال شهوت است به وجهی که کشد سوی لذت نفسانیه نبود مگر به جهت عصمت الهیه که بر او مبذول بود لیکن این عصمت منافی خشیت نیست و این بیت مستفاد می‌شود که قضای شهوت و اشتغال به جماع برای طلب نسل مذموم نیست اگرچه او از آن عارفان نباشد که در جماع او را مشاهدهٔ اتم حاصل است بدانکه جماع مر عارف مذکور را بعد ادای فرائض و واجبات عبادت عظمی است و مر غیر این عارف را اگر برای فخر و تلذذ نفسانیه است صفت مذموم است زیراکه

این حظ نفس است و اگر برای آن است که در فعل حرام نیفتد واجب است بر او ثواب واجب مرتب شود اگر برای طلب نسل و ولد است پس صفت ذمیمه نیست و از حب مباحات است و این است مذاق شیخ اکبر قدوه محققان قدّس سرّه و مستفاد از فتوحات از ابواب متفرقه.

گفت ابلیس لعین دادار را　　　دام زفتی خواهم این اشکار را

چون ابلیس لعین خدمت اضلال اختیار کرد و گفت «لَأُغْوِيَنَّهُمْ» (ص: ۸۲)؛ هرآینه گمراه خواهم کرد آن بنی‌آدم را همه را و معاونت خواست رب خود را که مضل است و رب الارباب را که اسم اللّه است تا عطا فرماید او را اسباب اضلال به طریق اغوای او را اللّه تعالی بیان فرمود به قول خود «وَ اِسْتَفْزِزْ مَنِ اِسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِک وَ أَجْلِبْ عَلَيهِمْ بِخَيلِک وَ رَجِلِک وَ شارِکهُمْ فِي اَلْأَمْوالِ وَ اَلْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يعِدُهُمُ اَلشَّيطانُ إِلاّ غُرُوراً» (اسراء: ٦٤)؛ جنبش بده کسانی را که استطاعت داری بر جنبش آن‌ها از آن کسان از آواز خود و این وسوسه او است که در دل می‌اندازد و آواز کن بر آن‌ها به سواران خود و پیادگان خود یعنی با لشکر خود که شیاطین دیگرند و یا از لشکر مراد باشد قوی شهوانیه نفسانیه و مشارکت کن آن‌ها را در اموال به این نمط که اموال را محبوب آن‌ها گردانیده از حرام چو با سرقت و به یوغ فاسده و امثال آن اکتساب‌کنان و شرکت کن در اولاد آن‌ها که چنین کن که اولاد از حرام و زنا زاینده و وعده کن ایشان را تا از این وعده مغرور شوند و وعده نمی‌کند شیطان مگر فریب بعد این بیان طریق اغوای فرمود «إِنَّ عِبادِي لَيسَ لَک عَلَيهِمْ سُلْطانٌ وَ کفی بِرَبِّک وَکيلاً» (اسراء: ٦٥)؛ به درستی که بنده‌های من نیست بر این‌ها تو را غلبه تا این‌ها را اکراه کرده در ضلالت اندازی بلکه کار تو همین است که گفته شد و آن عباد مختارند در قبول قول تو اگر خواهند قبول کنند قول تو و اگر خواهند رد کنند و قوله تعالی وَ کفی بِرَبِّک وَکيلاً و احتمال دارد یکی آنکه کلام اللّه باشد خطاب به آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و معنی آن باشد که رب تو ای محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم که اللّه است وکیل هرکس مصلح هرکس است پس کسی که او را وکیل گیرد او را اغوای ابلیس ضرر نرساند که حافظ و مصلح اللّه است و اگر کسی او را وکیل گیرد متولی افعال خود شود در ضرر اغوای مبتلی شود و احتمال دیگر آن است که خطاب به ابلیس باشد مثل خطابات ما سابقه و معنی آن که رب تو ای ابلیس که مضل است کافی است در اعانت تو در اغوای و اینکه مذکور شد از قول اللّه تعالی احتمال است و مولوی قدّس سرّه بندی[1] تفصیل آن فرمودند.

---

۱. در اصل: نبذی.

زر و سیم و گلهٔ اسبش نمود / که بدین ثانی خلایق را ربود

یعنی انسان به زر و سیم و سواری اسب بسیار محبت دارد به این اغوای کن تا در طلب این از طلب حقّ بازماند و امر به طلب خواه از حلال باشد و یا از حرام و این شمول استفزاز است که جنبش دادن است از طلب حقّ به سوی طلب امور که مانع آیند از طلب حق و نیز مشمول مشارکت در اموال است.

گفت شاباش و فروآویخت لنج / شد ترنجید و ترش همچون ترنج

«لنج» به ضم «لام» بیرون روی، «ترنجیدن» گرفته شدن در دشت شدن.

و حاصل آنکه گفت شاباش لیکن روی فرد آویخت در تفکر رفت و گرفته خاطر گردید و ترش‌رو شدن که از این اعانت به سیم و زر فقط کار ضلال برنمی‌آید.

پس جواهرها ز معدنهای خوش / کرد آن پس‌مانده را حق پیشکش

گیر این دام دگر را ای لعین / گفت زین افزون‌ده‌ای نعم المعین

یعنی چون سؤال ابلیس لعین زیاده بر آن بود از این سیم و زر خوش نشد پس فرمود که این جواهر را بگیر که این دام دیگر است و این از عزیز اموال است نزد انسان این را دام اضلال بکرد آن و این نیز مشمول استفزاز و مشارکت در اموال است.

چرب و شیرین و شرابات ثمین / دادش و پس جامهٔ ابریشمین

یعنی ماکولات لذیذه و ملبوسات لذیذه او را بینایند که دل به آن جنبش می‌یابد سوی این تلذذات و از حقّ دور نمی‌افتد و این اشیاء اگرچه فی ذاته مباح باشد لیکن در انغماس در آن فتنه عظیمه است و این نیز مشمول مشارکت در اموال است که گرفتن حظوظ نفسانیه از مآکل لذیذه و ملبوسات نفسیه از مشارکت شیطان است.

گفت یا رب پیش ازین خواهم مدد / تا بیندمشان بـ حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ

«حبل» رسن و «مسد» لیف خرما.

و حاصل آنکه بر این که دادی زیاده می‌خواهم که از این کار تمام برنمی‌آید استفزاز و جنبش از این بالکل نمی‌تواند شد.

تا که مستانت که تر و پردل‌اند / مردوار آن بندها را بگسلند

تا بدین دام و رسنهای هوا / مرد تو گردد ز نامردان جدا

در این دو بیت اشاره با آنکه ابلیس اغوای مردان حقّ نمی‌تواند کرد و از این بندها آن‌ها بند

نمی‌توانند شد اشاره به این قول ابلیس است «فَبِعِزَّتِک لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاّ عِبادَک مِنْهُمُ اَلْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳)؛ پس به قسم عزت تو هرگاه گمراه خواهم کرد آن اولاد آدم همه را اگر بنده‌های تو که مخلصانند به تو از آن اولاد.

و در مصراع ثانی اشاره است به آنکه بعض مردان خدا را بند ابلیس می‌رسد لیکن ایشان این بند را بگسلند و حاصل آنکه از اغوای مخلصان نیز در مخالفت می‌رفتند لیکن مخالفت را مبدل به حسنه می‌گردانند به استغفار و در حدیث مروی امام احمد «ان الشیطان قال و عزتک یا رب لا ابرح اغوی عبادک ما دامت ارواحهم فی اجسادهم فقال الرب عزوجلّ و عزتی و جلالی و ارتفاع مکانی لا ازال أغفر لهم ما استغفر لی»[1]؛ به درستی که شیطان گفت به قسم عزت تو ای رب همیشه اغوای خواهم کرد بنده‌های تو را تا مدت بودن ارواح آن عباد در اجساد آن‌ها پس گفت رب عزوجلّ به قسم عزت من و جلال من و بلندی منزلت من تا همیشه خواهم بخشید آن عباد را هر وقت که استغفار کنند ما را ببین وسعت رحمت او سبحانه که به سه قسم مغفرت را مؤکد ساخت.

خمر و چنگ آورد و در پیشش نهاد　　　نیم‌خنده زد بدان شد نیم‌شاد

و ذکر «چنگ» مثال بر سبیل است و مرد جمیع اقسام طرب است چون این دید خوشی او را پیدا شد لیکن خوشی کامل پیدا نشد و همین است مراد از «نیم» و این خوشی برای آن است که خمر از امهات خبائث است که از آن شر در بسیار پیدا می‌شوند و خمر اگر چه در ادیان سابقه مباح بود لیکن لهو از آن مورث قساوت قلب و حددت شرارت بود و لهذا در این شریعت مطهره که متمم اخلاق است حرام گردید.

سوی اضلال ازل پیغام داد　　　که برآر از قعر بحر فتنه گرد

یعنی سوی مضل که اسم حقّ است پیغام داد و دعا کرد و این از برای آن کس ابلیس مظهر اسم مضل است و مضل رب او است پس او می‌خواهد از رب خود تا آثار خود بر ید وی ظاهر سازد و بر این تقریر اضلال به معنی مضل است و یا اینکه اضلال بر معنی خود باشد و حاصل آنکه ابلیس از صفت ازلیه وی تعالی که ضلال است پیغام رب الارباب داد که اسم اللّه است یعنی این صفت را وسیله خود ساخت که ابلیس مظهر این صفت است و مصراع ثانی بیان که از بهر فتنه گر و برآور تا در غلط افتاده که بحر فتنه خشک است غرق نخواهد کرد و در بحر در آینده پس

---

۱. احمد بن حنبل، مسند: ج۱۷، ص۳۳۷.

غرق شوند پس برآوردن از بحر فتنه گر درا کنایه است از شدت فتنه و عام گردیدن بر این معنی بیت ثانی آن است که موسی(ع) یکی از بندگان تو بود و صورتش مظهر هادی برای اتمام هدایت او در بحر نیل گرد برآورد تا گمراهان و گمراه‌کنندگان غرق شدند و معجزه موسی(ع) ظاهر شد و کار هدایت او قوی شد همچنین ابلیس شرمنده از بندگان را است پس برای اتمام اضلال او نیز اسباب آن ده و می‌تواند که گرد برآوردن از بحر فتنه کنایه باشد از مسخر شدن بحر فتنه او را و معنی آنکه بحر فتنه مسخر من گردان تا کار اضلال بر وجه اتم تمام شود چنان‌که بحر نیل مر موسی علیه‌السلام را مسخر گردانید و به آن کار هدایت تمام گردید.

چونکه خوبی زنان با او نمود — که قرار و صبر مردان می‌ربود

در حدیث واقع شد «النساء حبائل الشیطان»[1] و فتنه نساء عظیم است که مرد مسخر او شود و از طلب حقّ بازمی‌ماند و برای خوشی زن هر امر را برداشت می‌کند خواه شر باشد یا به خیر و در جمع مال می‌کوشد اگرچه از حرام پیدا شود و نافرمانی رب برای خوشی زن می‌کند و از زن غایت استفراز و جنبش به وقوع می‌آید مگر آن کسانی که در حفظ الهیه‌اند حبّ ایشان مر زنان را بر وجهی که فرح کمال معرفت است واقع است و غایت خوشنودی ابلیس از دیدن زنان برای آن است که در اسباب اضلال فوق از زن نیست./۳۱/

تفسیر «وَ مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلا يَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸)

آن کسی را که معمر می‌کنیم و عمر او زیاده کنیم ختم می‌سازیم قد او را در پیدایش، آیا پس نمی‌فهمند آن را؛ اگر می‌فهمیدند می‌دانستند که اللّه قاهر است فوق ایشان و چون‌که او تعالی در این پیدایش این‌چنین اختلافات می‌کند پس او قادر است بر احیاء جسد پوسیده.

تفسیر «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ» (تین: ۴-۵)

هرآینه البته پیدا کردیم انسان را در احسن تقویم که قد وی متّصف و خوش و صورت او خوب و زیبا پس تر رد کردیم انسان را به اسفل سافلین، که حسن و زیبا و زینت صورت مرفوع ساختیم و تقویم او بد شده این است مناسب مذاق کلام مولوی در این داستان و علماء تفسیر می‌گویند که مردودیت به اسفل سافلین مردودیت سوی کفر و امثال آن و مناسب سیاق آن همین است و بزرگان صوفیه می‌فرمایند که پیدا کردن انسان در احسن تقویم آن است که حقیقت جامعه مر اسماء و

---

۱. ابوداود، سلیمان بن اشعث، الزهد: ص۱۶۱؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی: ج۱، ص۲۹۱.

صفات را و حقایق را گردانید و به اسفل سافلین عبارت است از افتادن در اضلال و این نیز مناسب است مر سیاق را.

عالمی شد واله و حیران و دنگ   زان کرشم و زان دلال نیک و تنگ

«دنگ» و «حیران» کرشمه ناز و «دلال» کرشمه شنگ و شوق و ظریف

و حاصل آنکه یک عالم شیفته و حیران است از آن ناز و شوخی و حسن زنان.

آدم جن و ملک ساجد شده   همچو آدم باز معزول آمده

ظاهر آن است که مراد از جنس قوی جنیت و از ملک قوی ملکیت که در انسان است، نه جنی و ملکی که وجود آن‌ها منفعل از انسان است زیراکه ساجد شدن این ملک صاحب حسن را ظاهر نیست و قوی ملکیت اگرچه بری است از انقیاد صاحب حسن که حقیقت آن عین حقیقت ملک منفصل است لیکن انسان قوی خود را استعمال در طاعت صاحب حسن می‌کند از این جهت قوی ملکیت نیز مساجد و منقاد شدند و می‌تواند که از ملک حقیقت ملکیت مطلق مراد باشد و سجود او مر صاحب حسن را به جهت آن است که ملک ساجد انسان است و انسان ساجد صاحب حسن.

و حاصل بیت که صاحب حسن به جهت حسن خود به این رتبه رسیده که آدمیان با جن و ملک ساجد و منقاد او شدند باز این مرتبه به این حال که هرکه می‌بیند متنفر می‌گردد همچو آدم که در جنت مسجود ملائکه گردیده بود بعد از آن معزول شد از این مرتبه به سبب اکل شجره.

گفت اوج بعد هستی نیستی   گفت جرمت اینکه افزون زیستی

جبرئیلش می‌کشاند موکشان   که برو زین خلد و زین جوق خوشان

این بیت و ابیات تالیه این در بیان حال مشبه به است که آدم است(ع).

و حاصل آنکه آدم(ع) گفت آه و تاسف کرد که بعد یافت این نیستی و زوال یافت است گفت آن معزول‌کننده که افزودن و بوالفضول شده و از حد عبدیت گذشته که مرتکب منهی شده زندگانی کردی در بهشت و اگر این بیت تالیه بیان حال آدم(ع) است البته و بر این تقدیر حاصل آنکه صاحب حسن بعد زوال حسن می‌گوید که این نیستی و کم شدن بعد هستی و یافت است و این عجیب است گفت آن معزول‌کننده که حرام نیست که تو زندگانی زیاده کردی اگر سابق می‌مردی زوال حسن نمی‌تواند شد و بر این تقریر این سؤال و جواب به لسان حال است و بر تقریر سابق می‌تواند که به لسان قال نیز باشد.

جبرئیلا سجده می‌کردی به جان　　　چون کنون می‌رانیم تو از جنان

این بیت نص است بر آنکه مامور به سجود آدم(ع) فقط ملائکه ارضیه و طبعیه نیست بلکه امر به سجود عام بود مر جمیع ملائکه را تا اینکه جبرئیل نیز ساجد شده بود.

گفت بعد از عز این اذلال چیست　　　گفت آنت داد و اینت داوری است

مراد از «اذلال» مقابل عز است یعنی آدم(ع) گفت که بعد عزیز ساختن این ذلیل ساختن چیست و نیست مراد از اضلال مقابل هدایت تا منافی عصمت باشد و حاصل مصراع ثانی آنکه جبرئیل گفت که آن عز محض داد حق و احسان حق بود نه مقابل عمل و این اخراج از جنت داوری و عدل حق است که هر شیء را به عدل خود در موضع خود می‌نهد و این اکل شجره سبب خروج از بهشت است که اقامت در جنت به اکل شجره نمی‌تواند شد به خاصیت خود چنان که پیش عضو منافی حرکت اوست و از این لازم نمی‌آید که اکل آدم(ع) شجره را معصیت باشد تا منافی عصمت باشد.

حله می‌پرد ز من در امتحان　　　همچو برگ از شاخ در وقت خزان

این نیز مقوله آدم(ع) که گریان شده را بیان می‌کند که حله از من رفت و من عریان شدم و اشاره است به مضمون این آیه «فَلَمّا ذاقَا اَلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيهِما مِنْ وَرَقِ اَلْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲)؛ پس هرگاه چشیدند شجره را ظاهر شد برای هر دو عورت غلیظ ایشان که خاصه اکل شجره بود که حله جنت بر بدن نماند پس شدند که می‌چسبانیدند بر هر دو سوأت خودها از برگ‌های جنت تا مستور گردد عورت.

آن رخی که تاب او بد ماه‌وار　　　شد به پیری همچو پشت سوسمار

وان سر و آن فرق گَشِ شعشع شده　　　وقت پیری ناخوش و اصلع شده

این بیت مع بعدش مربوط است به قول وی قدّس سرّه آدم و جن و ملک ساجد شده همچو آدم باز معزول آمده. و در بیان حال معزول شدن صاحب حسن است از حسن.

تفسیر «إِلاَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصّالِحاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيرُ مَمْنُونٍ» (تین: ٦)

این آیت استثناء است از آیهٔ مذکوره سابقا و معنی آنکه مردود ساختیم انسان را سوی اسفل سافلین مگر آن کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند پس آنان را اجر است غیر ممنون که سنت کرده شود و حاصل آنکه انسان را با بودن حقیقت جامعه که تقویم عبارت از آن است، به اسفل سافلین

مردود ساختیم که برتر از حیوانات باشد، مگر آن کسانی که ایمان و عمل صالح دارند که این‌ها کاملانند و به اسفل مردود نیستند بلکه در اعلی علیین هستند و قرب حقّ به وجه کمال دارند و این انسان کامل خلیفه حق است. این است تفسیر آیه نزد محققان و مناسب ابیات مولوی آن است که معنی آن است که انسان را در صورت حسن پیدا کردیم، بعد از آن رد کردیم سوی صورت زشت، مگر کاملان که زشتی اعضای ایشان زشت نیست، بلکه با این زشتی اعضا و سستی بدن قوّت کامله و حسن غیر زائل دارند و ارادهٔ این معنی منافی ارادهٔ معنی اول نیست که در قرآن همه محتملات به لسان اشاره مرادند، چنان‌که سابق از شیخ اکبر قدوهٔ محققان قدّس سرّه منقول گردید.

لیک گر باشد قرینش نور حق　　　نیست از پیری ورا نقصان و دق

«دق» مرضی است از نقصان حمی که بدن آهسته‌آهسته می‌کاهد و اینجا مراد مطلق کاهیدن بدن است.

سستی او هست چون سستی مست　　　کاندر آن سستیش رشک ستم است

یعنی در آن سستی چنین قوت دارد از حق که در اقویا نیست و اقویا را از روی آن قوت است، که این قوت الهیه است.

گر بمیرد استخوانش غرق ذوق　　　ذره‌ذره‌اش در شعاع نور شوق

یعنی اگر استخوان او مرده شوند و نیست شوند، او غرق ذوق است و ذره‌ذره منوّر به نور است که از شوق حقّ حاصل است.

وانکه نورش نیست برگ بی‌ثمر　　　که خزانش می‌کند زیر و زبر

این بیان رجال ناقصان است.

خویشتن را دید و دید خویشتن　　　زهر قتال است هان ای ممتحن

مراد از دیدن خویشتن عجب است که عجب زهر قتال است که عجب شرارتها زاید. پس اعجاب به حسن جزای آن مرتب می‌شود که این حسن از او زائل می‌شود و می‌تواند که مراد باشد از دیدن خویشتن عدم افناء تعین را و دانستن این متعین را موجود بر سبیل حقیقت با صفات خود، چنان‌که مرغوم محجوبان است. پس حسن این متعین زائل می‌سازد برای اشعار به آنکه این حسن از جای دیگر است و این تقریر اخیر چسبان است با این بیت: جرمش آنکه زیور عاریه بست، کرد دعوی کاین حلل ملک نیست.

آن جمال و قدرت و فضل و هنر　　　ز آفتاب حسن کرد این سو سفر
بازمی‌گردند چون استاره‌ها　　　نور آن خورشید زین دیوارها

یعنی آن جمال و قدرت و فضل همه از صفات حق ظاهر است که او آفتاب است و آن حسن ظاهر در این مظهر نمودار شده، پس این نور است از انوار خورشید حسن، لهذا در بیت تالی اطلاق نور خورشید بر آن کردند مولوی قدّس سرّه.

و حاصل آن که بازمی‌کردند زین نور خورشید که جمال و قدرت و فضل است از این دیوار مظاهر سوی اصل خود که خورشید حسن است همچو استاره‌ها در گردش از جای اول به آن جا می رسند و بعضی نور آن خورشید را معطوف بر استاره‌ها گردانید به حذف عاطف و فاعل می‌کردند ضمیر است، راجع است سوی آن جمال و قدرت و فضل و هنر یعنی بازمی‌کردند و این صفات سوی اصل خود همچو استاره و نور خورشید که از دیوارها بازمی‌کردند و این معنی نوع تکلف است.

آنکه کرد او در رخ خوبانت دنگ　　　نور خورشید است از شیشه سه رنگ

«شیشهٔ سه رنگ» عبارت از موالید ثلاثه است و یا مراد قوت جمادیه و قوت نباتیه که نفس نباتیه است و قوت حیوانیه که مبدأ حیات است.

و حاصل آنکه آن نور حسن که در رخ خوبان است و دنگ می‌کند بینندهٔ رخ را، نور حسن حقّ است، که در خوبان ظهور یافته از حجاب شیشهٔ موالید ثلاثه و یا قوای ثلاثهٔ مذکوره، بدانکه حسن که در حسین ظاهر می‌شود و حسن رنگ و تناسب اعضاء است و در این دخیل است جمادیت تا از کثافت خود قبول رنگ کند و نباتیت را تا از او نشو و نما به وجهی حاصل شود که رطوبت کما ینبغی آید که موجب نرمی اعضا و تناسب آن است و قوّت حیوانیه باید که از حیات این حسن است و تازگی و اگر جسم مرده باشد هیچ تازگی و حسن پیدا نمی‌شود.

شیشه‌های رنگ‌رنگ آن نور را　　　می‌نمایند این‌چنین رنگین به ما

مراد از «شیشه‌ها» منعمات جسمیهٔ اشخاص.

تا چو شیشه بشکند نبود عما　　　خوی کن بی‌شیشه دیدن نور را

چون در ابیات سابقه بیان فرمودند که حسن و جمال که در مظاهر است این جمال و حسن حقّ ظاهر است، پس ظاهر شد که عشق بر حسن مظاهر و دیدن آن صفات رذیله است بی‌شبه، لیکن دیدن حسن ظاهر در این مظاهر و عشق بر ظاهر در این مظاهر دیدن حق ظاهر است نه

دیدن مظاهر و عشق حقّ ظاهر است نه عشق مظهر. پس مولوی می‌فرمایند که این اقتصار نیز صفت کمال نیست و می‌فرمایند که خوی این باید کرد که حق مطلق را بی‌تقید مظهری از مظاهر و حسن حقّ مطلق مشاهده باید کرد، تا از رفتن مظاهر از میان در ید خلل نیفتد.

گر تو کردی شکر و سعی مجتهد　　　غم مخور که صد چنان بازت دهد

یعنی آنچه که تو را داده از احسن التقویم اگر شکر آن کنی و او را صرف کنی در راه اللّه تعالی، اگر از آن چیزی رفته است اللّه تعالی بازخواهدداد و مسرت عظمی رو دهد و اگر شکر نکنی آنچه رفته است از تو نخواهد آمد باز و آخر گریستن خون خواهد شد و این از بهر آن است که این حسن و احسن تقویم ذات حق یا اسماء و صفات راست و این کافر بر می گشته از آن پس باز بوی نخواهد رسید و کافر به سبب کفران نعمت این احسن تقویم به این خزان رسید.

امة الکفران ان أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ　　　امة الایمان أَصْلَحَ بالَهُمْ

کرده کفران نعمت که کافران‌اند گمراه کرد این ها را اعمال این‌ها که همه اعمال این‌ها مشتمل بر ناشکری و معصیت بودند و گروه اینان که مؤمنان‌اند صالح کرد دل این‌ها را که دل قابل معرفت الهیه و تجلیات حق گردد و در این بیت اشاره است به این آیه «اَلَّذِینَ کَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اَللّٰهِ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلی مُحَمَّدٍ وَ هُوَ اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّئاتِهِمْ وَ أَصْلَحَ بالَهُمْ» (محمد: ۱-۲)؛ آن کسانی که کافر شدند و مانع شدند ایشان را از راه اللّه که ایمان است گم کرده اللّه تعالی اعمال این‌ها را اگرچه اعمال به ظاهر خیر نمایند که مشتمل بر ناشکری است و کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح کردند و ایمان آوردند به آنکه نازل کرد اللّه تعالی بر محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم از قرآن ودیگر احکام و این نازل کرده شده بر محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وصحبه‌وسلم حق است و واقع است از رب ایشان رسید به محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌واصحابه‌وسلم خواهد بخشید از ایشان سیئات ایشان را از مخالفات و یا تکفیر به معنی ستر باشد و سیئات عبارت از تعین بشری و او ناس بشریه یعنی مستور خواهد کرد و تعینات و اوصاف بشریت را در ذات خود و صفات خود تا اینکه متخلق شوند به اخلاق الهیه و اصلح بالهم و صالح کند دل ایشان را که محل معرفت الهیه و دید حق شود.

گم شده از بی‌شکر خوبی هنر　　　که دگر هرگز نبیند زان اثر

یعنی از ناشکری خوبی او و هنر او و همه کم کرد نه به شومی ناشکری و اعمال محبوط کرد

و شقاوت بر قلب ای مستولی کرده و این ناشکری در کافر به وجه اتم است.

خویشی و بی‌خویشی و شکر و داد رفت زان‌سان که نیاری‌شان به باد

یعنی خویشی و دوستی در روز جزا همه خواهد رفت «یوْمَ یفِرُّ اَلْمَرْءُ مِنْ أَخِیهِ وَ أُمِّهِ وَ أَبِیهِ وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنِیهِ لِکلِّ اِمْرِئٍ مِنْهُمْ یوْمَئِذٍ شَأْنٌ یغْنِیهِ» (عبس: ۳۴-۳۷)؛ روز قیامت آن روز است که فرار کند شخص از برادر خود از مادر خود و پدر خود و زن خود و اولاد خود برای هر شخص درین روز شانی است که بی‌پروا گرداند او را از دیگری یعنی هرکس گرفتار جان خود است دیگری یاد نیاید و نه دیگر نفع کند./۳۲/

که أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ ای کافران جستن کام است از هر کامران

این تعلیل بیت سابق است و جستن به فتح جیم است یعنی برای اینکه قول اللّه تعالی «أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ» (محمد: ۱). متاول است بر جستن و رفتن هر کار از کامران بدان که اعمال حسنه انسان و صورت گرفته وحی شده در عالم آخر باقی می‌مانند و مونس عامل شوند بعد موت و روز حشر و استغفار می‌کنند برای عامل آن و این اعمال اگر از کافر صادر شوند به سبب ناشکری و کفر صورت به آن نحو نگیرند و آن حیات نیابند به وجه مذکور و ضار افتند در حقّ عاملان کافران بگذارند آن‌ها را و به کار نیایند و این است معنی گم کردن این اعمال کافران ناسپاسان را.

چون ز اهل شکر و اصحاب وفا که مر ایشان راست دولت بر قفا

او یعنی سوای دوستی از اهل شکر و اصحاب وفا که دوستی ایشان به کار آید که ایشان شفاعت می‌توانند کرد و از برکت دوستی ایشان رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم شفاعت ایشان را مقدم دارد.

دولت رفته کجا قوت دهد دولت آینده خاصیت دهد

یعنی این دولت دنیا فانیه[۱] قوت نمی‌دهد بلکه ضار افتد و دولت باقیه اخرویه به کار آید و اگر از دولت رفته اعمال کفار شود آن محبوط اند و عاملان و کافران کم کردند و از آن‌ها کم و فائت شوند. و حاصل آن گفته آید که اعمال فانیه به کار ندهند و به کار نیایند مگر اعمال آینده سوی عامل برای انس و خاصهٔ دیگر دهد که آن اعمال استغفار کنند نیز می‌تواند شد و شاید که وجه وجیه باشد.

قرض ده زین دولت اندر اقرضوا تا که صد دولت بینی پیش رو

یعنی این دولت دنیویه را قرض ده مر حق را اندر امتثال امر أَقْرَضُوا تا تو را دولت‌ها بسیار در

---

۱. در اصل: فائته.

آخرت حاصل آید و مراد از قرض دادن دولت صرف کردن دولت را در راه خدا و این بر تقریر اول است مر بیت سابق را و بر تقریر دوم از قرض، قرض اعمال حسنه را به این معنی که اعمال حسنه ادا ساخته تسلیم اللّه تعالی کند و خالص لوجه اللّه ادا نماید پس اضعاف آن اعمال حیات گرفته برای انس و استغفار رسند در این بیت اشاره است به قول اللّه تعالی: «أَقْرَضُوا اَللّهَ قَرْضاً حَسَناً» (حدید: ۱۸)؛ قرض دهید اللّه تعالی را قرض حسن.

خوش کند دلشان که أَصْلَحَ بالَهُمْ　　　رد من بعد الثوی انزالهم

بازداد بعد هلاکی انزال ایشان که به آن انتفاع گیرند.

سبلت تزویر دنیا برکنند　　　خیمه را بر بار و بر نصرت زدند

«بار»[۱] با «باء» موحده و «راء» مهمله بر وزن دار و به معنی قلعه و برج قلعه.

تا بدانی در عدم خورشیدهاست　　　و آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست

مراد از عدم این دار دنیا که و شک نیست که نیستی این دار دنیا هستی عالم دیگر است و آن عالم نورانی است برخلاف این عالم دنیا که این کثیف و مظلم است.

یخْرِجُ اَلْحَی مِنَ اَلْمَیتِ بدان　　　که عدم آمد امید عابدان

.....

نیست دستوری گشاد این رازْ را　　　ورنه بغدادی کنم اهواز را

«اهواز» با الف است، ولایتی است از ترکستان که پادشاه آنجا و ساکنان آنجا همه مغانند و در بعض نسخ «هواز» واقع است بدون الف، نام شهری است از ولایت خوزستان گویند که هوای بد دارد و هرکسی را که عقرب بگزد و بمیرد در مثال عالم نیست هست‌نما و عالم هست نیست‌نمای.

نیست را بنمود هست آن محتشم　　　هست را بنمود بر شکل عدم

بدان که حقیقت حق سبحانه وجود بحت است که مطلق از تعینات است و حقایق امکانیه شئونات این حقیقت حق است نیست این حقایق امکانیه را مگر تقرر در حضرت علمیه و این حقایق را اعیان ثابته می‌نامند به جهت ثبوت آن‌ها در حضرت علمیه و این حقایق نشمیدند بوی از وجود پس این حقایق معدومات ثابته‌اند و حق وجود و موجود بذاته و حق ظاهر می‌گردد و در

---

۱. + و.

این شئونات به احکام اعیان پس در حقیقت موجود حق است که وجود است و این اعیان قابل تجلی وی‌اند سبحانه و به ذات خود در عدم‌اند و در نمود رؤیت همین ممکنات‌اند و حق نه مرئی است و در نمود است با وجود آنکه او سبحانه موجود حقیقی است و این است معنی قول وی «نیست را بنمود حق آن محتشم» یعنی آن ممکنات را که معدوم‌اند موجود می‌نماید و آنکه هست است به ذات خود که حق است بر شکل عدم است که نمود ندارد لیکن از دلیل معلوم می‌شود که اینجا ذات موجود[1] به ذات خود هست که این ممکنات بی‌او قائم نمی‌تواند شد و به این اشاره فرمودند در این مصراع کف به حسن بینی و دریا از دلیل اما دلالت دلیل به این وجه است نزد اهل تحقیق که شئونات بدون وجود مطلق نمی‌تواند شد.

خاک را بینی به بالا ای علیل   باد را نه جز به تعریف دلیل

یعنی با تو دررا نمی‌بینی پس به رؤیت خاک به بالا نه علم تصوری باد است و نه علم تصدیقی، مودی اینکه باد دریافته می‌شود از تعریف علم تصوری او و از دلیل علم تصدیقی او در بعض نسخ واقع است خبر به تعریف دلیل وجود به او معلوم و معنی آنکه جز به شناسا کردن دلیل وجود باد معلوم نمی‌شود.

کف همی‌بینی روانه هر طرف   کف بی‌دریا ندارد منصرف

ظاهر آن است که «منصرف» مصدر میمی است به معنی انصراف.

نفی را اثبات می‌پنداشتیم   دیدهٔ معدوم بینی داشتیم

مراد از «نفی» عدم است و از «اثبات» وجود.

یعنی عدم را وجود می‌پنداشتیم یعنی ممکن را که در ذات خود معدوم است موجود حالت می‌پنداشتم و دیدهٔ مؤدف می‌داشتم که معدوم بینی می‌کند و موجود را نمی‌بیند و می‌شاید که از دیدهٔ بصیرت مراد باشد.

دیده‌ی کاندر نعاسی شد پدید   کی تواند جز خیال و نیست دید

یعنی دیده‌ای که در غفلت است ادراک کما علیه الشی نمی‌تواند کرد بلکه جز خیال که فی ذاته وجود ندارد نمی‌بیند و آن خیال همان ممکنات است.

---

۱. در اصل: موجوده.

آفرین ای اوستاد سحرباف / که نمودی معرضان را در وصاف

یعنی معرضان از حق درد را صاف می‌بیند و درد را درد نمی‌دانند./۳۳/

قل اعوذت خواند باید کای احد / هین ز نفاثات افغان در عقد

یعنی از نفاثات در عقد فغان است و نفاثات در عقد زنان ساحرات برای اینکه وقت سحر خود می‌دمند در گره‌ها.

لیک برخوان از زبان فعل نیز / که زبان قول سست است ای عزیز

کنایه از اتیان به اعمال حسنه که از آن پناه از سحر شیاطین حاصل می‌شود.

در زمانه مر ترا سه هم رهند / آن یکی وافی و آن دو غذرمند

آن یکی یاران و دیگر رخت مال / وان سوم وافی است آن حسن الفعال

مال ناید با تو بیرون از قصور / یار آید لیک تا بالین گور

چون ترا روز اجل آمد به پیش / یار گوید از زبان حال خویش

تا بدینجا پیش همره نیستم / بر سر گورت زمانی بایستم

فعل تو وافی است زان کن ملتحد / که درآید با تو در قعر لحد

«غذرمند» به «غین» معجمه است و مراد صاحب غذر که وفا ندارد و این ابیات حاصل آن حدیث است که مروی شیخین است «یتبع المیت ثلثه فیرجع اثنان یبقی معه واحد یتبعه اهله و ماله و عمله فیرجع اهله و ماله و یبقی عمله تابع میت»[1] می‌شوند سه، یعنی پس او می‌روند سه دوست، پس راجع می‌کرد و میت را گذاشته دو از آن و باقی می‌ماند یکی تابع می‌شود میت را اهل او و مال او و عمل پس رجوع می‌کنند اهل و مال میت را گذاشتند و باقی می‌ماند همراه او عمل او. این تفصیل سابق است در تفسیر قوله علیه‌السّلام «لا بد من قرین یدفن معک و هو حی تدفن معه و انت میت و ان کان کریما اکرمک و ان کان لئیما اسلمک و ذلک القرین عملک فاصلحه ما استطعت»[2] ضرور است از قرین که مصاحب او باشد دفن کرده شود با تو ای مخاطب و حال آن قرین زنده است به حیاتی که یافته است و تو دفن کرده شوی با آن قرین و حال آنکه تو میت هستی به زوال حیات دنیاویه و اگر باشد آن قرین کریم اکرام کند تو را و اگر باشد لئیم می‌گزد تو را و آن

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ۲۲۷۳.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار: ص۲۳۳

قرین عمل توست پس صالح گردان این عمل را تا اینکه استطاعت داری بر اصلاح آن و در این حدیث دلیل است بر آنکه اعمال جواهر زنده‌اند در عالم خود.

در تفسیر قوله علیه‌السلام «لا بد من قرین یدفن معک و هو حی و تدفن معه انت میت ان کان کریما اکرمک و ان کان لئیما اسلمک و ذلک عملک فاصلحه ما استطعت»[۱] صدق رسول الله

گر بود نیکو ابد یارت بود　　　ور بود بد در لحد مارت شود

در این کلام اشاره است به آنکه این اعمال اگرچه در کسوت عرضیه در این عالم نمودار شدند لیکن این اعمال جواهر شده واجبات و علم‌اند ملازم عامل باشند در برزخ و بعد حشر اگر صالح‌اند یار خواهند بود از آن انتفاع خواهد بود و اگر اعمال سیئه‌اند مار خواهند بود از آن ضرر خواهد رسید و صلاح اعمال و مسائت آن بر آن است که شریعت حقه خبر داده است، خواه از گفتهٔ مرشد باشد یا نه بعد اینکه باشد به گفتهٔ رسول و اگر به این وجه نباشد که گفتهٔ رسول پس رواست آن عمل و مار نمی‌تواند شد.

این عمل وین کسب در راه سداد　　　کی توان کرد ای پدر بی‌اوستاد

مراد از «اوستاد» مرشد است که امر ما بیان اعمال مندوبه می‌کند برای تصفیهٔ باطن به وجهی که مناسب حال او باشد و ابیات تالیه شدید الارتباط دارند و می‌تواند که مراد از «اوستاد» نبی و رسول باشد که عامل را لازم است که عمل کند به آن یقول رسول یعنی به این وجه که رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم به آن امر فرموده و خبر داده که اوامر حق است بر لسان ما و این مناسب است به ما قبل خود که عام است مر جمیع اعمال را که از گفته مرشد باشد یا نه و نیز بودن اعمال یاء موقوف بر تعلیم مرشد نیست که اعمال حسنه شرعیه یارند مر عامل را خواه از گفته مرشد باشد یا نه بعد اینکه باشد گفته رسول و اگر به این وجه نباشد که گفته رسول است پس رواست آن عمل و یار نمی‌تواند شد.

استعینوا فی الحرف یا ذا النهی　　　من کریم صالح من اهلها

مدد خواهید در کسب‌ها ای صاحب دانش از کریم صالح که از اهل آن کسب‌هاست.

اطلب الدر اخی وسط الصدف　　　و اطلب الفن من ارباب الحرف

---

۱. همان

طلب کن گوهر را ای برادر من میان صدف و طلب کن فن را از ارباب حرفهٔ آن فن و مقصود آنچه کریم صالح صاحب حرفه صلاح از او باید گرفت نه از لئیم فاسق.

ان رایتم ناصحین انصفوا　　　بادروا التعلیم لا تستنکفوا

تعلیم به معنی تعلم است اگر بینید نصیحت‌کنندگان را انصاف کنید و نصح ناصح قبول کنید و مبادرت کنید آموختن را از ناصح و استنکاف مکنید از تعلم.

در دباغی گر خلق پوشید مرد　　　خواجگی خواجه را آن کم نکرد
وقت دم آهنگر ار پوشید دلق　　　احتشام او نشد کم پیش خلق
پس لباس کبر بیرون کن ز تن　　　ملبس ذل‌پوش در آموختن

در این ابیات تمثیل است مر متعلم را که کبر گذاشته وقت تعلم تعلم کند و از این او را عظمت حاصل شود به وجهی این ترک کبر او را ضرر ندارد کسی که در وقت عمل دباغی و عمل حدادی لباس فاخره می‌گذارد و این ضرر ندارد او را که بعد فراغ از عمل لباس فاخره خواهد پوشید.

علم‌آموزی طریقش قولی است　　　حرفت‌آموزی طریقش فعلی است

یعنی آموختن علم از شنیدن قول معلم حاصل می‌شود و اما حرفه عمل صالح پس از فعل حاصل می‌شود که حرفه ملکه است بدون تکرار و عادت گردانیدن حاصل نمی‌شود.

دانش آن را ستاند جان ز جان　　　نی ز راه دفتر و نی از زبان

این ستانیدن ظاهر آن است که به کلام نفسی است.

تا دلش را شرح آن سازد ضیا　　　پس أَلَمْ نَشْرَحْ بفرماید خدا

یعنی خدا شرح صدر او کند که از این شرح او را رموز در خود حاصل آید شارحان گویند اشاره است به این آیه: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ اَلَّذِی أَنْقَضَ ظَهْرَکَ» (انشراح: ۳-۱)؛ آیا نه شرح کردیم برای تو محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم سینه تو را و آیا نه دور کردیم از تو بار تو را آن بار که خم کرده پشت تو را و شاید که مراد از این بار ادناس بشریت اند و ذات آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم پاک بود از این بار به حسب فطرت خود و معنی «أَنْقَضَ ظَهْرَکَ» آن است که شان این بار آن است که نقض ظهر کند اگر باشد که کسی که پاک باشد به حسب فطرت طاقت بار این ادناس ندارد و اگر اشاره به سوی آن باشد که پس به جهت آن باشد این شرح صدر اگرچه در حق آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم است و بر وجه کمال حاصل است مر آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم

لیکن امت را از آن نیز نصیب است به طفیل آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم.

تو هنوز از خارج آن را طالبی محلبی از دیگران چون حالبی

«محلبی از دیگران چون حالبی»، تتمهٔ مصراع اول است. «محلب» محل دوشیدن شیر و «حالب» دوشندهٔ شیر.

چشمه شیر است در تو بی‌کنار تو چرا می شیر جویی از تغار

مقصود آنکه چشمه علوم در دل است باید که در خود باید طلبید.

درنگر در شرح دل در اندرون تا نیاید طعنهٔ لا یبْصِرُونَ

محصول آنکه دل حقیقت جامعیه است و چون دل مشروح شد هر چیز در او دیده می‌شود و حق با صفات در او دیده می‌شود. پس این طعن متوجه نشود که با کمال قرب نمی‌بیند.

تفسیر این آیه کریمه: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ (حدید: ٤)

ان اللّه یعنی هویت اللّه با شماست هرجا که باشید این معیت ذات حق با ممکنات مغایر محیات متداوله است بر انس و افهام عوام و این معیت معیت مطلق است با مقید و معیت ظاهر با مظهر است و این معیت مختلف نمی‌گردد به اختلاف مکان و ممکن در هر مکان باشد ذات اللّه تعالی با اوست با بودن او غیر مکانی و معیت ذات مستعجمه با اسماء صفات به انسان است. انسان در هرجا که باشد ذات مستعجمه با اوست و علمای ظاهر می‌گویند که این معیت به اعتبار شمول علم و قدرت است مر هر ممکن را و این منافی آن معیت نیست که اول گفته شد.

یک سبد پرنان ترا بر فرق سر تو همی‌خواهی لب نان در بدر

خلاصه ابیات آن است که اللّه تعالی با توست و با هر ممکن است پس کسی نافذ او نیست اصلا مگر اینکه مشهود او نیست پس پیش چشم‌ها بی بصیرت و بصیرت و پس او سدی است مانع از مشاهدهٔ پس طلب طالب حق نیست مگر طلب شهود آنچه که با اوست و شهود اینکه او سبحانه با ماست و این معنی را مولوی قدّس سرّه در تمثیلات او فرمودند./۳٤/

گفتن آن کو حجابش می‌شود ابر تاب آفتابش می‌شود

یعنی این گفتن و در سخن آوردن که آن حجاب او را می‌شود ابر تاب آفتاب است که مانع تاب آفتاب می‌شود، پس لفظ ابر در مصراع ثانی مضاف است سوی آفتاب.

بند چشم اوست هم چشم بدش عین رفع سد او گشته سرش

بند گوش او شده هم گوش او　　　هوش با حق دار ای مدهوش او
هوش را توزیع کردی بر جهات　　　می‌نیرزد تّره‌ای آن تُرّهات
آب هش را می‌کشد هر بیخ خار　　　آب هوشت چون رسد سوی ثمار

محصول این ابیات آن است که مشاعر خود سد است و مانع از یافت اللّه با چنین قربت زیراکه مشاعر چون مسدود نیستند متوجه سوی مدرکات خود شوند پس توجه مقیم شد بر مدرکات و توجه فقط سوی اللّه تعالی باقی نماند و این توجه سوی کثرت مانع گشت از شهود پس رفع سد از این مشاعر است عین سد است پیش و پس چشم بصیرت.

تفسیر قول النبی صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم: من جعل الهموم هما واحدا کفاه اللّه تعالی سائر هموم و من تفرقت به الهموم لا یبالی الله فی ای واد منها هلک[1]

کسی که گرداند تمام همّها و مقاصد را همّ واحد یعنی هم هر شیء را هم حق گرداند و در هر مقصود قصد حق باشد کفایت می‌کند او را اللّه سایر هم‌ها او را که مشهود می‌شود در هر مقصود و هر هم مجلی او شود و کسی که متفرق شود به وی هموم که هم امور مغایر حق باشد پس تفرق هموم تعلق هم است به غیر ذات حق و مغایر دیدن وجودات کثیر را مر وجود حق را پاک نمی‌کند اللّه او را کدام وادی که در آن حق مشهود نیست هلاک شود و به حق نرسد و نزد علماء ظاهر آن است که کسی که جمیع هموم خود را هم واحد گرداند که هموم خود را به حق سپرد و بر آستان رضا و توکل نشیند و معتکف باشد بر آن اللّه تعالی کفایت می‌کند جمیع هموم او را و حاصل سازد مقاصد او را و کسی که هموم متفرق گردد بر در تسلیم نکند هموم و مقاصد خود را به حق پاک نمی‌کند اللّه آن را که هلاک شود در هر وادی که در آن قاصد شده برای هموم خود بی‌آنکه هموم وی حاصل شود و با اینکه کسی که تمام هموم هم آخرت باشد و هم دنیا نباشد اللّه تعالی کفایت کند و حاصل سازد هموم او را و آخرت او را بدهد و کسی که بر وی هموم متفرق شود و تمام هم او متعلق به امور دنیاویه باشد و هم آخرت نباشد باک ندارد اللّه تعالی که هلاک کند در وادیهای طلب دنیا و او را نصیب از آخرت نباشد.

هین بزن آن شاخ بد را خو کنش　　　آب ده این شاخ خوش را نو کنش

---

۱. احمد بن حنبل، الزهد: ص۲۲؛ ابن ابی شیبة، عبدالله بن محمد، مسند ابی شیبة: ج۱، ص۲۳۲.

«خو» به فتح «خای» معجمه به معنی دور کردن.

و حاصل آنکه صفات رذیله را دور باید ساخت و صفات حمیده را خوی خود باید کرد و مراد از آب دادن این شاخ صفات حمیده را اعمال حسنه را به‌جا آوردن که به آن اخلاق حمیده قوت می‌گیرند.

هر دو سبزند این زمان آخر نگر　　　کین شود باطل از آن روید ثمر

.....

عدل چه بود آب ده اشجار را　　　ظلم چه بود آب دادن خار را

عدل وضع نعمتی در موضعش　　　نی به هر بیخی که باشد آبکش

خلاصه ابیات آن است عدل آن است که صفات حمیده را قوی و کامل گرداند به اتیان اعمال صالحه و اجتناب از اعمال سیئه که از آن اخلاق حمیده گندیده می‌شود و بیخش خشک می‌گردد و این ظلم است که اخلاق ذمیمه را کامل کند به اتیان اعمال خبیثه و ترک اعمال حسنه.

نعمت حق را به جان و عقل ده　　　نی به طبع پر ز خیر پرگره

اللّه تعالی قدرت بر اعمال حسنه و کسب علوم حق داده و همچنین بر اعمال خبیثه و تلذذات نفسانیه داده و این قدرت نعمت حق است. پس مولوی می‌فرمایند که این نعمت حق به جان و عقل خرج باید که از قدرت اعمالی و علومی را که در آن تازگی روح و عقل باشد بوجود باید آورد نه اینکه این نعمت را سوی طبع خرج کند که از آن تلذذات نفسانیه که خوشی طبع و نفس از آن باشد به وقوع آرد.

در معنی این رباعی: گر راه روی راه برت بگشایند...

باز کن پیکار غم را بر تنت　　　بر دل و جان کم نه آن جان کندنت

.....

کین تحرک شد تبرک را کلید　　　ور تحرک کردی ای دل مستفید

.....

گر زلیخا بست درها هر طرف　　　یافت یوسف هم ز جنبش منصَرَف

قصه‌اش آن است که امرأت عزیز که یوسف را خرید کرد گویند زلیخا نام داشت چون خواست که یوسف(ع) را در دام کند تا او مرتکب به فعل شنیع با او گردد خانه ساخت و آن خانه را خالی کرده یوسف(ع) را طلب کرد چون یوسف علیه‌السلام آنجا آمد درهای خانه مقفل کرد و از او خواست که ارتکاب فعل شنیع کند چون یوسف علیه‌السلام معصوم بود از حق و عصمت از اله

داشت قبول آن نکرد و امرأت عزیز جبر و اکراه کرد تا نوبت به این رسید که مقابله به پیش آمد چنان‌که اللّه تعالی حکایت می‌کند به قول خود «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲٤)؛ هرآینه قصد کرد امرأت عزیز به ذات پاک یوسف(ع) و خواست که اگر این فعل نکند بذات پاک ایشان ایذا رساند و نیز بدو هم کرد یوسف(ع) به ذات وی که او را برند اگر برهان پرورش‌کننده که عزیز بود نمی‌دید او را قتل می‌کرد و آن برهان حق پرورش عزیز مصر بود این است معنی آیه چنان‌که در فتوحات مکیه مذکور است و این به معنی نیست که اگر برهان رب وی نمی‌دید به فعل شنیع مرتکب می‌شد که این موهم است به آنکه هم زنا واقع شد لیکن از دیدن برهان رب بازماند که این شأن یوسف(ع) نیست اصلا و اگر در آیه مراد هم زنا باشد پس معنی آن است هم می‌کرد اگر برهان رب نمی‌دید و از برهان رب یا نبوت مراد باشد و یا اموری که مقتضی سوی مشاهده رب باشد و ندیدن برهان رب از یوسف(ع) محال بود پس هم این فعل شنیع نیز محال است و این تعلیق هم به محال است پس این خبر است به عدم وقوع هم چنان‌که مقتضی عصمت است و حق همان است که اول گفته شد و مراد هم قتل است و چون نوبت به این رسید یوسف(ع) فرار نمود از آن موضع او چون در را دید مقفل اشاره به انگشت کرد قفل شکسته شد و در وا گشت یوسف(ع) از او نجات یافت.

گرچه رخنه نیست عالم را پدید　　　خیره یوسف‌وار می‌باید دوید

در شرح شیخ افضل مذکور است که خیره متحیر و مدهوش را گویند.

گر ندانی تا بگویی راه نیست　　　زین ره بی‌راهه ما را رفتنی است

در شرح شیخ افضل مذکور است که تا اینجا به معنی زینهار است پس معنی آن است که اگر راه ندانی زینهار انکار را نکنی و بعض گفته‌اند که تا اینجا برای تنبیه است./۳۵/

تو ببند آن چشم و خود تسلیم کن　　　خویش را بینی در آن شهر کهن

در قید حواس مباش و خود را تسلیم حق بکن به وجه ملاحظهٔ غیر برخیزد چون این کنی خود را در عالم علوی حق یابی و مراد از شهر کهن عالم علوی است.

چشم چون بندی که صد چشم خمار　　　بند چشم توست آن سو از غرار

«غرار» یعنی نقصان و کم‌فهمی

مشتری داری به هر دم پیچ‌پیچ　　　تو چه داری که فروشی هیچ‌هیچ

یعنی اگر تو مشتری داری هر دم پیچیده باش که هیچ دم تو رایگان نرود تو چیزی نداری که آن را فروشی، پس چیزی پیدا کن تا مشتری پیدا آید تا نفس تو را خرد.

گر ترا نان بدی با چاشتی　　　از خریداران فراغت داشتی

مراد از «نان» و «چاشت» ذلت را نان روحانی است یعنی اگر تو را نان یا چاشت بودی از خریداران دیگر که سوای حق‌اند دل تو فراغت داشتی که تو خود خرید کرده حق سبحانه بودی پس این نان و چاشت باید طلبید و «چاشتی» و «داشتی» با «یای» فارسیه است و فاعل »فراغت داشتی» دل است که مقدر است.

قصهٔ آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد

گر در انبان مر ترا فانی بدی　　　از خرید آن دلت فارغ شدی

.....

آن یکی می‌گفت من پیغمبرم　　　از همه پیغمبران فاضلترم

همه کائنات از درگاه حق آمده‌اند و سوی حق می‌کنند به لسان حال و می‌گویند به لسان حال که موجود علیم و خبیر است سوی او آیند و مؤید است آن را آن چه مروی است از امام ابو حنیفه رضی اللّه عنه که هر هیچ احدی را عذر نیست و جهل به خالق که سماوات و ارض شاهد و دلیل‌اند بر وحدانیت و چون به لسان حال این گویند پس به این همه حوادث آینده از حق سبحانه پیغمبران شدند این گوینده خود را فاضل می‌داند که او خبردار بود از راه آمدن و این مراد نیست که گوینده خود را از انبیاء صلوات اللّه و سلامت فاضل می دانست، العیاذ باللّه.

گردنش بستند و بردندش به شاه　　　کین همی‌گوید رسولم از اله

سببش آن بود که خلق ظاهربین بود بر مقصود وی مطلع نبود و ظاهر کلام او کلمهٔ کفر بود لاجرم او را بسته پیش شاه بردند.

خلق بر وی جمع چون مور و ملخ　　　کو چه مکر است و چه تزویر و چه فخ

«تزویر: آراسته کردن باطل را به صورت حق، و «فخ» دام که صیادان می‌نهند.

گر رسول آن است کآید از عدم　　　ما همه پیغمبریم و محتشم

مقولهٔ خلق است می‌گویند که اگر مراد او رسول و پیغمبر آن کس است آمده باشد پس همه حوادث رسول حق‌اند و تخصیص گوینده نیست و چون تخصیص کرد مراد او این نیست.

داد ایشان را جواب آن خوش‌رسول کای گروه کور و نادان و فضول

خلاصه جواب او آن است که مراد از رسول همان است که از عدم آمده است لیکن وجه تخصیص آن است که کسان دیگر با بی‌علمی آمدند و این گوینده با علم و دانش آمده.

ما به بیداری روان گشتیم و خوش از ورای پنج و شش تا پنج و شش

مراد «پنج و شش» این ظاهر عالم است یعنی از فدای این عالم ظاهر که اعیان ثابته‌اند در این عالم آمدیم به قطع منازل عالم ارواح و منازل به‌طور بعد طور.

دیده منزلها ز اصل و از اساس چون قلاووزان خبیر و ره‌شناس

.....

گفت ای شه هستم از دارالسلام آمده ز آنجا بدین دار الملام

مراد از «دارالسلام» اعیان ثابته‌اند و یا عالم ارواح است و از «دار الملام» این دار دنیا که دار فناست.

اشتها داری چه خوردی بامداد که چنین سر مستی و پرلاف و باد

.....

گفت گر نانم بدی خشک و تری کی بکردم دعوی پیغمبری

گوینده می‌گوید که اگر او مقید به معاش می‌بود و از او این دعوی صادر نمی‌شود بلکه مثل دیگران می‌بود غافل از منازل آن بدن.

سبب عداوت عام و بیگانه زیستن ایشان با اولیاء که به حق‌شان می‌خوانند و به آب حیات ابدی می‌کشانند شیطان شود و مانع خیر از حسد همچون که خرمن سوخته همه را خرمن سوخته خواهد

از کجا این قوم پیغام از کجا از جمادی جان که را باشد رجا

...../۳٦/

بلکه از چفسیدگی بر خان‌ومان تلخ‌شان آید شنیدن این بیان

.....

که چه بازآرد افسانه کهن کز گزاف و لاف می‌بافد سخن

.....

با که گویم در همه ده زنده کو سوی آب زندگی پوینده کو

.....

شاخ و برگ نخل گرچه سبز بود   با فساد بیخ سبزی نیست سود
ور ندارد برگ سبز و بیخ هست   عاقبت بیرون کند صد برگ دست
تو مشو غره به علمش عهد جو   علم چون قشر است و عهدش مغز او

.....

در بیان آنکه مرد بدکار چون متمکن شود در بدکاری و اثر دولت نیکوکاران ببیند «ایای فرهبون» وفا کنید به عهد من که گرفته ام روز اخذ میثاق به ربوبیت خود و عبدیت شما که موجب قیام به تکالیف شرعیه است و یا عهدی که گرفته ام به لسان رسل به آن قیام و چون وفا کنید عهد ما را پس وفا کنیم عهد شما را که با شما عهد کرده ام اوفی آن ادخال در جنت معرفت است و ما را بترسید دیگری را می ترسید که غیر او اصلا قدرت ندارد مگر به قدرت حق و کل بر مولای خود است

«أ رَأَیتَ اَلَّذِی ینْهی عَبْداً إِذا صَلّی أ رَأَیتَ إِنْ کانَ عَلَی اَلْهُدی أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوی أ رَأَیتَ إِنْ کذَّبَ وَ تَوَلّی». علمای تفسیر می‌گویند که در شان نزول این آیه که ابوجهل گفت که اگر آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم ساجد و گذارنده نماز بینم هرآینه کردن او را بمالم از پا العیاذ باللّه. پس رفت سوی آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در حالی که نماز می‌گذارد و به این ارادهٔ فاسده پس فی الفور باز[1] گردید کافران دیگر از او پرسیدند که چرا باز برگشتی گفت دیدم میان خود و میان او خندقی پر از آتش اگر پیش می‌رفتم سوخته می‌شدیم و در اخذ معنی این آیه مختلف شدند. بعضی گفته که جزای شرط اول محذوف است. اصل آن بود «أ رَأَیتَ إِنْ کانَ عَلَی اَلْهُدی أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوی» لَکانَ خَیراً لَهُمْ. و همچنین جزای شرط ثانی اصل آن «أ رَأَیتَ إِنْ کذَّبَ وَ تَوَلّی» وقع فی الخصمات. و شرط شرطیهٔ اول تقدیری و فرضی است و شرط شرطیه ثانیه محقق و واقع و معنی آنکه آیا دیدی و دانستی کسی را که نهی می‌کند عبدی را وقتی که ادای صلاة می‌کند که چگونه است حال او و آیا دیدی و دانستی که اگر بودی آن ناهی بر هدی و یا که امر می‌کرد به تقوی هرآینه می‌بود او را بهتر آیا دیدی و دانستی که اگر تکذیب کرده است در خسران است آیا نمی‌داند که اللّه می‌بیند و جز او را خواهد داد بر این تقدیر مفعول أرأیت حاصل جمله شرطیه است و بعضی گفته که ضمیر ان کان راجع سوی عبد نهی است و ضمیر ان کذب سوی ناهی و معنی آنکه آیا دیدی

---

۱. در اصل: نار.

ای محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم آن کسی که نهی می‌کند عبدی را وقتی که نماز می‌گزارد و آیا دیدی به درستی که آن عبد منهی از صلاة بر هدی است و امرکنندهٔ به تقوی است که خود در عبادت اللّه است و دیگری را می‌خواهد که مثل او باشد در عبادت آیا دیدی که به درستی که تکذیب کرد آن ناهی و رو گردانی کرد از حق آیا ندانست آن ناهی که می‌بیند او را اللّه تعالی پس جزای عمل خواهد داد و بر این تقدیر أرأیت برای تعجب است که این هر سه مذکور موجب تعجب است ان بر این تقریر مخففه است از مثقله و این تقریر اظهر است و می‌تواند که هر دو آن مثقله باشند به حذف واو و لفظ أرأیت مکرر باشد برای تاکید و معنی آن باشد که آیا دیدی کسی را نهی می‌کند عبدی را وقتی‌که نماز می‌گزارد و اگرچه هست آن عبد مصلی بر هدی و اگرچه آن ناهی تکذیب حق کرد و تولی از راه صواب کرد آیا او نمی‌داند که اللّه می‌بیند جزای نیک به عبد مصلی خواهد داد و جزای بد بر ناهی را خواهد داد و این تقریر قریب تقریر ثانی است در حاصل و بر این تقاریر ثلاثه مراد از عبد مطلق عبد است چنان‌که تنکیر ظاهر در آن است و احتمال دارد که مراد عبد کامل در عبدیت باشد و تنکیر برای تعظیم باشد و آن ذات آن سرور است صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و شأن نزول منافی احتمال اول نیست که اعتبار مر عموم لفظ راست و صاحب کشاف و جمعی از علماء گفته که لفظ رایت ثانی و ثالث تکرار است أرأیت اول را و گفته ان کان علی الهدی اوامر بالتقوی یا جزای مقدر خود ألم یعلم بان اللّه یری مفعول ثانی است مر أرأیت اول را که از افعال قلوب است و ضمیر کان و کذب مر ناهی از صلاة است و این شرط شرطیه جمله اول به اعتبار زعم ناهی است و معنی آیه آنکه آیا دیدی و دانستی کسی را که نهی می‌کند از صلاة بعض عبید را وقتی که ادای صلاة می‌کند به این روش که اگر باشد آن ناهی بر هدی در این منع از صلاة به زعم او یا باشد امر کرده به تقوی به زعم خود در منع او آیا نمی‌داند که اللّه بیننده است جزای آن خواهد رسانید یعنی البته می‌داند و اگر تکذیب حق کرده است و پشت داده از حق چنان‌که در واقع است آیا نمی‌داند یعنی البته می‌داند که اللّه تعالی بیننده است پس جزای خواهد داد و بر این تقریر کذب و تولی مفعول ثانی دیگر است بدون عاطف، زیراکه مفعول ثانی در اصل خبر مفعول است که مبتداء است و تعدّد خبر بدون توسیط عاطف جائز است و این تقریر کشاف نوع بعد دارد به نسبت تقاریر سابقه.

گر نمی خواهی تو دیوی هین بیا[۱] از در دعوی به درگاه وفا

«دیوی» به «یاء» مصدریه معنی دیو بودن.

و معنی آن که اگر تو دیو شدن را نمی‌خواهی دعوی را ترک کرده در وفای حق و به قیام امتثال اوامر و نواهی حق به یاد خود را در آن تسلیم کن و در این کلام اشاره است به آنکه مجرد دعوی از انسان بدون قیام به تکالیف شرعیه گاهی به شیطانیت می‌برد.

این سخن در سینه دخل مغزهاست در خموشی مغز جان را صدنماست

چون بیامد در زبان شد خرج مغز خرج کم کن تا بماند مغز نغز

یعنی سخن تا که در سینه است دخل مغزهاست مر جان را و خاموشی نماد جان که حصول معارف الهیه حاصل می‌شود به آن و چون سخن بر زبان آید مغز جان خرج می‌گردد پس این خرج نباید کرد تا جان خوش ماند تغیر بدیع و نیکو را گویند که از دیدنش چشم را خوشی حاصل آید.

هرکه او عصیان کند شیطان شود که حسود دولت نیکان شود

یعنی مال عصیان آخر آن است که دیگران را هم در غلانیدن در عصیان می‌اندازد و اضلال دیگران می‌خواهد پس مظهر ضل می‌گردد همچو شیطان و حال از جان رسد که اگر کسی را در عصیان بیند خوش می‌شود و اگر در اعمال حسنه بیند عدو او می‌گردد و این در فساد عقاید بیشتر است چون کافر و اصحاب عقاید باطله خواهند که اعلام کفر و اعلام بدع عقاید باطله ظاهر باشد.

چون‌که در عهدی خدا کردی وفا از کرم عهدت نگهدارد خدا

مراد از «وفا» عهد خدا قیام به امتثال اوامر و نواهی یا برای آنکه عهد بردی میثاق همان بود یا برای اینکه عهد گرفته رسل از مرسل الیهم همان است و عهد با رسل عهد با حق است که رسل خلفای حق‌اند پس عهد گرفتن حق است و این اخذ میثاق بر لسان رسل در قرآن شریف در مواضع ذکر یافته و نگاه داشتن خدا عهد را آن است که جزاء مرتب قیام به تکالیف شرعیه فرماید در دنیا و آخرت از هدایت سبل خود و عطای جنت معرفت.

از وفای حق چو بسته دیده‌ای اذکروا أَذْكُرْكُمْ نشنیده‌ای

«اذکرونی اذکرکم اشارت است به این آیه «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲): پس یاد کنید ما را به قیام عبادت پس یاد خواهم کرد شما را به اعطای جزای حسن و شکر

---

۱. در برخی نسخ: گر نخواهی رشک ابلیسی بیا

کنید ما را به قیام به طاعات و کفران نکنید به اتیان معاصی و تحقیق شکر سابق گذشت.

گوش نِه أَوْفُوا بعهدی گوش دار تا که اوف عهد کم آید ز یار

اشارت است به این آیه کریمه «وَ أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ». (بقره: ٤٠).

عهد و قرض ما چه باشد ای امین همچو دانه خشک کشتن در زمین

نی زمین را زان فروغ و لمتری نی خداوند زمین را مهتری

الابیات تمثیل است مر وفاکنندهٔ عهد را و دهندهٔ قرض را مر حق را که مامور است به این قول اللّه تعالی «وَ أَقْرَضُوا اَللّهَ قَرْضاً حَسَناً» (حدید: ١٨) و مراد از قرض آمدن به جمیع طاعات یا به طاعت خاصه است که صرف مال است در راه خدا.

و حاصل آنکه مثل وفاکنندهٔ عهد و دهندهٔ قرض مثل کس است که تخم که دانه خشک است در زمین کارد نه از آن زمین را قوت و فربهی حاصل می‌شود و نه مالک زمین را که خالق است و نیست از آن نفع مرد کارنده را که این اشاره است به این، این را از عدم ما را داده و ما خوردیم آن را و این دانه را زیر زمین سپردم تا از نعمت خود بازدهی. همین حال در وفا به عهد و اقرض اللّه تعالی است نفع از راجع سوی اللّه است و نه سوی زمین. اللّه که خلقت اوست و نیست راجع مگر سوی وفاکننده عهد و سوی دهندهٔ قرض. /۳۷/

خوردم و دانه بیاوردم نشان که از این نعمت به سوی ما کشان

.....

پس دعای خشک هل، ای نیکبخت که فشاندی دانه می‌خواهد درخت

مراد از «دعای خشک» که مقارن با عمل نباشد و اما اشتمال بر تضرع و درد پس ضروری است مر دعا را و دعا بدون تضرع دعا نیست بلکه اشبه به استهزاء است پس تفسیر خشکی دعا به بودن بی‌تضرع و درد مناسب نیست و همچنین تفسیر به عدم اخلاص به قلب که این موهم می‌گردد که دعا گاهی بدون تضرع و بدون اخلاص می‌شود و این باطل است.

و در مصراع ثانی لفظ «فشاندی» است با «یاء» مصدریه و حاصل آنکه دعای خشک بدون مقارنت به عمل بگذار که فشاندن دانه درخت می‌خواهد پس دانه عمل می‌باید فشاند تا فردا به کار آید و درخت مقصود پیدا آید.

و در بعض نسخ واقع است «که فشاندن دانه می‌خواهد درخت» و بر این نسخه فاعل

«فشاندن» مقدر است یعنی که فشاننده دانه را می‌فشاند و درخت را می‌خواهد از این فشاندن.

و میرنوراللّه گفته که «فشاند» به سکون «نون» است مخفف فشاندن و مضاف است سوی «دانه» و معنی همان است که گفته شد و این بر آن نسخه صحیح شود که در افشاند یاء نباشد.

گر نداری دانه ایزد زان دعا بخشدت نخلی که نِعمَ ما سَعی

یعنی اگر عمل نداری نیز دعا از فضل او سبحانه به کار می‌آید که دعا با تضرع و درد نیز عمل صالح است ضایع نمی‌شود، چنان‌که مریم علیهاالسّلام را که در او تضرع بود مقاصد او حاصل گردید و این مشبه به مجرد به کار آمدن دعا با درد است نیست در شبهه به مأخوذ با عدم عمل، که این و مریم علیهاالسّلام درست نمی‌افتد و ممکن نیست.

همچو مریم درد بودش دانه نی سبز کرد آن نخل را صاحب فنی

.....

آن جماعت را که وافی بوده‌اند بر همه آفاقشان افزوده‌اند

بعد این بیت در نسخ متداوله این بیت یافته می‌شود:

گشت دریاها شکم‌پردازشان، و این بیت را از ملحقات شمرده‌اند و بیت اول به این قول: گشت دریاها مسخرشان و کوه، مربوط به ربط تمام است.

گشت دریاها شکم‌پردازشان صحن میدانها نتابد رازشان

.....

آن کرامت‌های پنهانشان که آن درنیاید در حواس و در بیان

«آن کرامت‌ها» مبتدا است و خبر آن قوله:

« کار آن دارد خود آن باشد ابد دایما نه منقطع نه مسترد».

در مناجات

اندر آن کاری که دارد آن ثبات قائمی ده نفس را بخشش نجات

و در بعض نسخ واقع است «قائمی ده نفس را بخشش ثبات». پس «ثبات» به فتح اول است به معنی معروف و در مصراع ثانی به کسر اول است و «ثبات» به کسر اول به معنی دوال که از آن بالا می‌بندد و اینجا مستعار است مر چیزی را که موجب استقامت و استواری است.

صبرشان بخش و کفه میزان گران وارهانشان از فن صورتگران

مراد از «میزان» آن میزان است که به آن وزن اعمال شود.

قال اللّه تعالی: «فَأَمّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ فَهُوَ فِی عِیشَةٍ راضِیةٍ» (قارعه: ۷-٦)؛ اما کسی که ثقیل شد میزان او که کفهٔ عمل ثقیل شد پس آن شخص در عیش مرضی است و مقصود طلب آن اعمال است که کفهٔ میزان از آن ثقیل شود و مراد از صورت گران مقید آن به صورت است و فن ایشان آن است که اعمال کنند برای تحصیل صور ملذّه نفس از سیم و زر مآکل و مشارب و ملابس ذاخره و مناکح و امثال آن.

در حسودی بازشان خر ای کریم　　　تا نباشد از حسد دیو رجیم

خلاصه آنکه وصف حسودی دور کن که اصلا حسد کسی را نکند.

عاشقان لعبتان پرقذر　　　کرده قصد خون و جان همدگر

«قذر» نجاست را گویند و مراد «لعبتان» پرقذر صور جمیله‌اند که به آن نفس متلذذ می‌شود.

ویس و رامین خسرو و شیرین بخوان　　　که چه کردند از حسد آن گمرهان

قصهٔ خسرو که به حیله فرهاد را کشته مشتهر است و رامین نیز کسانند که کسی را کشته باشد.

پاک الهی که عدم برهم زند　　　مر عدم را بر عدم عاشق کند

.....

در دلی نه دل حسدها سر کند　　　نیست را هست این‌چنین مضطر کند

«نه» اگر به فتح «نون» خوانده شود پس معنی آن باشد دلی که در واقع آن دل نیست و ناچیز است او اگر به ضم «نون» خوانده شود پس به معنی عدد مخصوص است و مؤید است این را نسخهٔ دیگر که در آن «ده دل» واقع است به جای «نه دل» و «نه دل» کنایه از اصحاب تفرقه است و یا به معنی متردد است که یقین ندارد و در بعض نسخ «دل نه در دل حسدها سر کند» و در این نسخه به فتح «نون» معین است یعنی دل نیست دل در حسد سر می‌کند و در بعض نسخ «ده دل و در دل حسدها سر کند» یعنی او «ده دل» و صاحب تفرقه و یا متردد است در دل حسود حسدها سر کند.

این زنانی کز همه مشفق‌ترند　　　از حسد دو ضره خود را می‌خورند

دو زن که تحت مردی باشد آن هر یکی را گویند که این زن ضرت دیگر پس دو ضرت دو زنی که تحت مردی باشند.

شرع بهر دفع شر رایی زند　　　دیو را در شیشه حجت کند

خلاصه آنکه شرع سراسر حکمت است که قیام بر آن شر را دفع می‌کند.

آن شیاطین خود حسود کهنه‌اند　　　یک زمان از رهزنی خالی نه‌اند

.....

از نبی برخوان که شیطانان انس　　　گشته‌اند از مسخ حق با دیو جنس

شیخ افضل گفته که «نبی» به کسر «باء» است به معنی پیغمبر و گفته که بشارت است به این حدیث «ما ایس الشیطان الا و اتی من قبل النساء»[1]؛ مأیوس شد شیطان مگر آنکه آمد از جانب نساء پس نساء در حق ایشان شیطان شدند و ظاهر آن است که نبی به فتح باء فارسیه به معنی قرآن است و بر این تقدیر اشارت به این آیه است «وَ كَذٰلِکَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ اَلْإِنْسِ وَ اَلْجِنِّ يوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ اَلْقَوْلِ غُرُوراً» (انعام: ۱۱۲)؛ و همچنین گردانیم مر هر نبی را عدو شیطان انس و جن وحی می‌کند بعض این شیطان سوی بعض قول مزخرف و زور را برای فریب دادن ظاهر آن است که وحی می‌کنند شیاطین جن به سوی شیاطین انس.

پرسیدن شاه از آن مدعی نبوت که آنکه رسول راستین و ثابت شود یا او چه باشد/۳۸/

شاه پرسیدش که باری وحی چیست　　　یا چه حاصل دارد آن کس کو نبی است

یعنی از او گفت که تو دعوی نبوت می‌داری تو را وحی کجاست و وحی تو و حال آنکه نبی را وحی ضروری است و در سخن خود چه می‌بخشد سوای نصیحت لسانی و از خدمت او نفع چیست.

گفت این وحی نبی گنجور نیست　　　هم کم از وحی دل زنبور نیست

«گنجور» به فتح «واو» به معنی صاحب گنج چون هنرور و به جهت استعمال واو در استعمال ساکن است و «گنجور» صفت «نبی» است و این اشاره سوی این مدعی نبوت.

و حاصل آنکه مدعی نبوت می‌گویند که این وحی که به او می‌رسد اگرچه مثل وحی نبی حقیقی که صاحب گنج معرفت نیست لیکن کم از وحی دل زنبور نیست که این وحی عسل می‌زایید پس وحی نیز عسل معرفت می‌زاید.

آنکه أَوحی الرب إِلَی اَلنَّحْلِ آمده‌ست　　　خانهٔ وحیش پر از حلوا شده‌ست

«وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی اَلنَّحْلِ أَنِ اِتَّخِذِی مِنَ اَلْجِبالِ بُيوتاً وَ مِنَ اَلشَّجَرِ وَ مِمّا يعْرِشُونَ» (نحل: ٦٨)؛ و وحی فرستاد رب تو به سوی زنبور عسل که بگیر از کوهها خانه‌ها را و از شجر و از

---

۱. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی): ج۳، ص۲۹۱.

آن چیز که بنا نکرده‌اند مردمان.

اینکه کرّمناست بالا می‌رود وحیش از زنبور کی کمتر بود

یعنی آنکه آدم را تکریم کرده است وحی او مر آدم را از وحی زنبور کی کمتر خواهد بود و در این اشاره است به این آیه «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، و تفسیرش خواهد بود. انشاءالله تعالی

نی تو أَعْطَیناک کوثر خوانده‌ای پس چرا خشکی و تشنه مانده‌ای

قال اللّه تعالی «إِنّا أَعْطَیناک اَلْکَوْثَرَ» (کوثر: ۱)؛ به درستی که داده‌ام تو را ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم حوض کوثر را در قیامت که از آن امت آب نوشند پس گاهی تشنه نشوند و به لسان اشاره مراد کوثر معرفت است که اللّه تعالی به آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم عطا فرموده است از آن کوثر آب معرفت می‌گیرند و می‌نوشند و حاصل این کوثر معرفت پیش رسول تو صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم موجود است پس تو چرا آب از آن نمی‌نوشی و تشنه می‌مانی و یا همچو فرعون شدی که این کوثر بر تو خون شده است و از آن انتفاع به تو نمی‌رسد پس توبه باید کرد و بیزار باید بود و از هر عدو که مانع می‌افتد از این کوثر و تابع آن کس شو که اخلاق محمدیه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم دارد.

تا احب اللّه آیی در حسیب کز درخت احمدی با اوست سیب

قال رسول اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم: «مَن احبّ اللّه و ابغض للّه و اعطی اللّه و منع للّه فقد استکمل الایمان»[1]؛ کسی که احب کرد به احدی برای اللّه چون حب رسول اللّه و اصحاب و اولیا و مبغض گشت برای اللّه چون بعض ضالان که سد می‌کنند از راه حق و عطا کرد برای اللّه تعالی در مصارف و منع کرد مال را از غیر مصارف پس به‌درستی که کامل کرد ایمان را و در حدیث دیگر واقع است «الحب فی اللّه و البغض فی اللّه من الایمان»[2]؛ حب داشتن برای اللّه و بغض داشتن برای اللّه از مکملات ایمان است.

گرچه بابای تو است و مام تو کو حقیقت هست خون‌آشام تو

اشاره است به این آیه «وَ إِنْ جاهَداک عَلی أَنْ تُشْرِک بِی ما لَیسَ لَک بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَ صاحِبْهُما فِی اَلدُّنْیا مَعْرُوفاً» (لقمان: ۱۵)؛ و اگر کوشش کنند ابوین به این که شریک گردانی با ما

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد: ج۲٤، ص۳۸۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار: ۲۳۵.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱، ص۱۷.

کسی را که نیست تو را علم به شریک بودن یعنی غیر حق را شریک گردانی در عبادت پس اطاعت مکن در این شرک مادر و پدر را و صحبت به آن‌ها دار و در این دار دنیا به صحبت معرفت که شرع به آن اجازه داده.

از خلیل حق بیاموز ای پسر		کو شد او بیزار اول از پدر

قال اللّه تعالی «وَ ما كانَ اِسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيّاهُ فَلَمّا تَبيَنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لَأَوّاهٌ حَلِيمٌ» (توبه: ۱۱۴)؛ نبود استغفار ابراهیم مر اَب خود را که آذر نام داشت مگر از برای وعده که وعده کرده بود به او استغفار خواهم کرد پس هرگاه که ظاهر شد که او دشمن اللّه است که کافر مرده است تبری کرد از او و به درستی که ابراهیم کثیر التوحید بود سوی رب خود و حلیم بود و از حلم او آن بود که اب او آذر می‌گفت که من رجم خواهم کرد او می‌گفت در جواب «لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَک»؛ هرآیینه استغفار خواهم کرد برای تو. بدانکه مراد در این آیه از اَب ابراهیم، عمّ اوست که آذر نام داشت و عرب عم را که پرورش می‌کند اَب می‌نامند و نه اَب ابراهیم وفات یافته بود قبل ولادت ابراهیم(ع) و نیز محققان از محدثان تحقیق نمودند که آباء آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم تا آدم(ع) همه مؤمنان بودند و این حدیث صحیح «نقلت من اصلاب طاهرات الی ارحام طاهرات»[1] مؤید این معنی است.

تا نخوانی لا و الا اللّه را		درنیابی منهج این راه را

یعنی تا که در هر فعل نفی ما سوی اللّه نکنی و اثبات اللّه نکنی تا بعض تو برای اللّه منهج این راه عرفان نیابی.

حکایت آن عاشق که با معشوق خدمت‌ها و وفاهای خود را می‌شمرد و شب‌های دراز از تتجافی جنوبهم عن المضاجع و بی‌نوایی خود را شرح می‌داد که من جز این خدمت ندانم اگر خدمتی دیگر است بگو.

قال اللّه تعالی «تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» (سجده: ۱۶). این آیه در حق شب‌خیزان است دور می‌شوند پشت‌های ایشان از خوابگاه یاد می‌کنند رب خودها را برای خوف عقاب و غضب حق و برای طمع ثواب از رحمت خالصه و از آنچه دادیم از رزق خرج می‌کنند در راه حق این است ظهر این آیه و می‌تواند که به لسان اشاره معنی آن باشد که از

---

۱. ابونعیم، احمد بن عبدالله، دلائل النبوة: ج۱، ص۵۷؛ هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم: ص۷٤.

غفلت دور می‌باشند و یاد می‌کنند حق را به جهت خوف بعد و غفلت از مشاهده و به جهت طمع وصل و مشاهده و از آنچه که اللّه تعالی رزق معنوی از علوم معارف داده است افاضت آن می‌کنند و این امور معتاد ایشان گشته است چنان‌که فعل مضارع دلالت بر استمرار دارد./۳۹/

ور ز گریه چون شعیب اعمی شوم   ور چو یونس در فم ماهی روم[1]

لفظ «اعمی» در مصراع به «یاء» باید خواند. اهل فرس، امثال این الفاظ را به «یاء» می‌خوانند پس قافیه «ماهی» درست است و اگر مصراع ثانی به این بود «ور چو یونس در فم ماهی روم» پس قافیه درست است بی‌تکلف و شاید که شعیب(ع) ضعیف البصر شده باشند اطلاق اعمی کرده شد پس لازم نمی‌آید که اعمی اهلیت شهادت ندارد و قول رسول و اخبار او واجب القبول و الطاعه است و همچنین سفیدچشم یعقوب(ع) در فراق یوسف(ع) موجب ضعف بینایی گشته بود نه ذهاب بینایی بالکلیه و یا این گفته شود که عدم قبول شهادت اعمی مخصوص به ما سوی رسل است که قول رسل از وحی است و وحی واجب الاتباع است.

گفتش آن عاشق بگو که اصل چیست   گفت اصلش مردن است و نیستی است

اگر مراد از «مردن» موت طبعی است پس اصل بودن برای آن است که بعد موت وصل تام حاصل می‌شود و اگر مراد فنا در معشوق است پس اصالت آن در عشق ظاهر است لیکن سیاق ما بعد دلالت دارد بر آنکه مراد اول است.

ماند آن خنده بر او وقفِ ابد[2]   همچو جان پاک احمد با احد

تا ابد خندان ماند.

نور مه آلوده کی گردد ابد[3]   گر زند آن نور بر هر نیک و بد

او ز جمله پاک واگردد به ماه   همچو نور عقل و جان سوی اله

وصف پاکی وقف بر نور مه است   تابشش که بر نجاسات ره است

زان نجاسات ره و آلودگی   نور را حاصل نگردد بدرگی

این ابیات تا آخر مربوط به این قول است: «همچو جان و عقل و عارف بی‌کبد».

---

۱. این بیت شعر در صفحه ۳۹ مندرج است و شرح آن در صفحه ۳۸ اصل.

۲. در اصل: تا بدان خنده برد وقت ابد.

۳. در اصل: نور کی آلوده گردد تا ابد.

و حاصل آنکه جان عارف از کبد فارغ است همچو نور ماه که از آلودگی نجاسات پاک است اگرچه بر نجاسات می‌افتد.

ارجعی بشنید نور آفتاب　　　　سوی اصل خویش بازآید شتاب

ظاهر آن است که مراد از نور آفتاب روح است و شارحان اشاره دارند به این آیت «یا أَیَّتُهَا اَلنَّفْسُ اَلْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِی إِلی رَبِّک راضِیةً مَرْضِیةً» (فجر: ۲۷-۲۸)، تفسیر این آیه سابق گذشت.

یکی پرسید از عالمی عارفی که اگرکسی در نماز بگرید به آواز و آه کند نمازش باطل شود؟ جواب داد که نام آن آب دیده است تا آن گرینده چه دیده است؛ اگر شوق خدا دیده است و می‌گرید یا پشیمانی گناهی نمازش تباه نشود بلکه کمالی گیرد که «لا صلاة الا بحضور القلب»[1] و اگر رنجوری تن با فراق دیده است نمازش تباه شود که اصل نماز ترک تن است و ترک فرزند ابراهیم‌وار که فرزند را قربان می‌کرد از بهر تکمیل نماز و تن را به آتش نمرودی می‌سپرد و امر آمد پیغمبر علیه‌السّلام را که «وَ اِتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْراهِیمَ حَنِیفاً قَدْ کانَتْ لَکمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِی إِبْراهِیمَ». (ممتحنه: ۴)

این کلام اشاره است به آیات اول قول اللّه تعالی «قُلْ صَدَقَ اَللّٰهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْراهِیمَ حَنِیفاً وَ ما کانَ مِنَ اَلْمُشْرِکینَ» (آل عمران: ۹۵)؛ بگو ای محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم صادق است اللّه تعالی در اخبارات خود از رسل سابقان پس تابع شوید ملت ابراهیم علیه‌السّلام را درحالی‌که بود ابراهیم پاک و نبود ابراهیم از مشرکان، در این تعریض است که دعوی شما بر اتباع ملت ابراهیم باطل است که شما مشرک هستید عزیز(ع) را ابن اللّه می‌دانید و احبائه اله من دون اللّه گرفتید و ابراهیم مشرک نبود و آیهٔ ثانیه قول اللّه تعالی «ثُمَّ أَوْحَینا إِلَیک أَنِ اِتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْراهِیمَ حَنِیفاً وَ ما کانَ مِنَ اَلْمُشْرِکینَ» (نحل: ۱۲۳)؛ بعد آن وحی فرستادیم به سوی تو به آنکه اتباع کن ملت ابراهیم را درحالی‌که پاک است و نبود ابراهیم از مشرکان در این دو آیه امر است بر تبعیت ملت ابراهیم که آن شریعت محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم بود از نزد اللّه که به ابراهیم علیه‌السّلام رسیده بود از حق به امداد مشکات آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم پس تبعیت این ملت فرض است بر این است به جهت آنکه شرع محمدی است و بر آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و به جهت آنکه شرع از اللّه است نازل بر او صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و نیست در این هر دو آیه امر به اتباع ابراهیم(ع)

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام: ج۲، ص۳۴۱، این روایت با موافقت در معنی و اختلاف در لطف چنین نقل شده است: «إِنَّ اَلْعَبْدَ لَیرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلاتِهِ نِصْفُهَا وَ ثُلُثُهَا وَ رُبُعُهَا وَ خُمُسُهَا فَمَا یرْفَعُ إِلاَّ مَا أَقْبَلَ عَلَیهِ مِنْهَا بِقَلْبِهِ».

و اتباع ملت ابراهیم به این حیثیت که شرع ابراهیم است که اتباع ملت ابراهیم به این حیثیت کفر است و اصلا آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم متبع ابراهیم نبود که او صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم متبوع جمیع رسل است(ع) بلکه او متبع ملت ابراهیم بود که آن ملت شریعت اوست و شریعت اللّه تعالی است نازل بر او صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم آیهٔ ثالثه قول اللّه تعالی «قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِی إِبْراهِیمَ وَ اَلَّذِینَ مَعَهُ إِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اَللّهِ كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَیْنَنا وَ بَیْنَكُمُ اَلْعَداوَةُ وَ اَلْبَغْضاءُ أَبَداً حَتّی تُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَحْدَهُ» (ممتحنه: ٤)؛ هست برای اتباع حسنه در ابراهیم و آن کسانی که با ابراهیم‌اند از امت او وقتی‌که گفتند با قوم خود از کافران که به‌درستی که ما بری ایم از شما و از آنکه عبادت می‌کنید آن را از غیر اللّه منکر شدیم شما را یعنی کیش شما را و ظاهر شدن میان ما و شما عداوت و بغض تا آنکه ایمان آرید به اللّه به‌آن حال که واحد است یعنی ایمان به وحدانیت اللّه آرید. آیهٔ رابع «ما كانَ إِبْراهِیمُ یَهُودِیّا وَ لا نَصْرانِیّا وَ لكِنْ كانَ حَنِیفاً مُسْلِماً وَ ما كانَ مِنَ اَلْمُشْرِكِینَ» (آل عمران: ٦٧)؛ نبود ابراهیم یهودی و نه نصرانی و لیکن بود پاک و مایل از ادیان باطله و بود مسلم منقاد مر دین اللّه را و نبود از مشرکان و مقصود مولوی از اتیان آیات آن که حب حق و اطاعت او از امر و نواهی او را مقدم باید داشت از همه مرغوبات چون فرزند و جز آن و اتباع ابراهیم(ع) در اینکه اطاعت اللّه سبحانه اختیار کرد و از ما سوای اللّه بیزار شد.

نور دیده سوی دیده بازگشت   ماند در صحرای دیده بازگشت

.....

ور ز رنج تن بود وز درد و سوک   ریسمان بِگْسست و هم بشکست دوک

سوگ به واو فارسی به معنی ماتم، دوک آلتی است از آهن که از آن ریسمان باریک ریسند.

حاصل آنکه تا بدانی ای کیا   کز به کافر قست بی‌حد تا بکا

...../٤٠/

مریدی درآمد به خدمت شیخ و از این شیخ پیر مسن نمی‌خواهم بلکه پیر عقل و معرفت و اگرچه عیسی(ع) است در گهوراه و یحیی است در مکتب کودکان مرید شیخ را گریان دید او نیز موافقت کرد و گریست چون فارغ شد و به در آمد مریدی دیگر که از حال شیخ واقف تر بود از سر غیرت در عقب او تیز بیرون آمد گفتش ای برادر من تو را گفته باشم الله الله تا نیندیشی و نگویی

که شیخ می گریست و نیز می گریستم که سی سال ریاضت بی ریا باید کرد و از عقبات و دریاهای پر نهنگ و کوههای بلند پر شیر و پلنگ می باید گذشت تا بدان گریه شیخ رسی یا نرسی و اگر برسی شکر زویت لی الارض بسیار گویی که آنجا جای و آن گریه حضور شکر است باشد.

در این کلام اشاره است به آنکه عیسی(ع) در مهد در حال صبا موصوف به کمال عرفان بود و تکلم کرد و از حال خود خبر داد که «إِنِّي عَبْدُ اَللّٰهِ آتانِيَ اَلْكِتابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيا وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ اَلزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيا وَ بَرًّا بِوالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبّاراً شَقِيا» (مریم: ۳۲-۳۰)؛ به‌درستی که من بندهٔ اللّه‌ام و ظاهر به عبدیتم داد ما را، کتاب و مراد از کتاب یا لوح است که علم به لوح محفوظ او را بود و یا تورات که علم تورات او را داد و اگر انجیل گیرند پس ماضی مستقبل است و اگر دانید ما را نبی که ابناء مرا از غیب می‌رسد و اگر مراد نبوت تشریع و رسالت باشد پس ماضی به معنای مستقبل آید و گردانید ما را مبارک یعنی صاحب برکت هرجا که باشم در دنیا و در آخرت و وصیت کرد ما را به نماز و پاکی قلب مادامی‌که زنده هستم در این دنیا و گردانیده مرا محسن با والده و نگردانید مرا جبار شقی و نیز اشاره است آنکه یحیی(ع) که در وقت صبا که در مکتب می‌رفت موصوف به کمال علم بود: قال اللّه تعالی« وَ آتَيْناهُ اَلْحُكْمَ صَبِيا وَ حَناناً مِنْ لَدُنّا وَ زَكاةً وَ كانَ تَقِيا وَ بَرًّا بِوالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبّاراً عَصِيا» (مریم: ۱۴-۱۲) و دادیم آن یحیی را حکم یعنی نبوت درحالی‌که صبی بود و رحمت بود از نزد ما که نبی رحمت اللّه است بر امت و او زکات بود بر امت که مطهر امت بود و یا اینکه رحمت و صدقه از اللّه بر پدر او بود او متقی بود که گاهی گناه نکرده بود و نه قصد گناه کرده بود و بود محسن به والدین خود و نه بود جبار منکر بر خلق و نه عاصی به رب خود.

بار اول از ره تقلید و سوم　　　که همی‌بیند که می‌خندند قوم

اللغات: «سوم» تکلیف.

پرتو شیخ آمد و مَنهل ز شیخ　　　فیض شادی نه از مریدان بل ز شیخ

«منهل» آب خوشگوار.

گوشوَر یک‌بار خندد کر دو بار　　　چونکه لاغ املا کند یاری بیار

.....

پرتو[1] شیخ است آن تقلید شیخ　　　چون ببیند شادی و تایید شیخ
چون سبد در آب و نوری بر زجاج　　　گر ز خود دانند آن باشد خداج

یعنی تقلید شیخ که ناشی از شادی و گشاد باطن باشد پرتو شیخ و تایید شیخ است. «زجاج» شیشه، «خداج» یعنی ناقص.

چونکه چشمش را گشاید امر قم　　　پس بخندد چون سحر بار دوم

در این بیت تشبیه برآمدن از خواب غفلت تقلید سوی انتباه تحقیق یا بر آن از غفلت خواب حسی سوی انتباه و امر قم اشاره است به این آیه «یا أَیهَا اَلْمُزَّمِّلُ قُمِ اَللَّیلَ إِلاَّ قَلِیلاً» (مزمل: ۲-۱)، خطاب است به آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله و سلم[2] به آنکه قائم شو از خواب برای نماز در لیل مگر قلیل لیل خواب کند.

گوید از چندین ره دور و دراز　　　کین حقیقت بود و این اسرار و راز

.....

من در آن وادی چگونه خود ز دور　　　شادیی می‌کردم از عمیا و سرور

«سرور» است یعنی شادی و سرور کورانه می‌کردم و مطلع بر حقیقت نبودم.

آن مقلد هست چون طفل علیل　　　گرچه دارد بحث باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و در سکال　　　از بصیرت می‌کند او را کسال

این اشارت است به اینکه محصل علوم از نظر و فکر نیز مقلد است که او مقلد فکر خود است او را نصیب مشاهده و اخذ علوم از حق نیست و در بیت تالی می‌فرمایند که تعمق در دلیل و اشکال او را از کشت بصیرت بازمی‌دارد.

«سکال» مخفف اشکال است و «کسال» به معنی دور و جدا.

تا بخارای دگر بینی درون　　　صف دران در محفلش لا یفْقَهُونَ

.....

او حَمَلْناهُمْ بود فِی اَلْبَرِّ و بس　　　آنکه محمول است در بحر اوست کس

قال اللّه تعالی «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ اَلطَّیباتِ وَ

---

۱. در اصل: پیر تو.
۲. در اصل: علم.

فَضَّلْناهُمْ عَلی کثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلاً» (اسراء: ۷۰)؛ هرآینه مکرم گردانیدم بنی‌آدم را و برداشتم او را در بر و بحر و رزق دادیم او را از طیبات و فضیلت دادیم بر کثیر از آنکه ابتدا کردیم به فضیلت دادنی. این است معنی ظهر آیه و موثوق له به اعتبار اظهر و اما به لسان اشاره پس می‌تواند که حمل در بر کنایه از علم تقلیدی است که به تقلید نظر و فکر خود حاصل کرده و یا به تقلید مثل خود و حمل در بحر کنایه از رفتن و درآمدن در بحر مشاهده و رزق از طیبات افاضهٔ علوم حق و تفضیل به اعتبار دادن این علم است و کلام مولوی قدّس سرّه مشیر سوی معنی اشاری است./۴۱/

گریه او نه زغم است و نه زفرح روح داند گریه عین المُلَح

«عین» ذات و حقیقت و «ملح» به فتحتین سخن‌های خوش.

یعنی گریه او نه از غم است که هرکس می‌داند و نه از شادی است که اکثر مردم از آن اگرچه غفلت دارند لیکن عقلا بر آن مطلع‌اند و این گریه از این دو بیرون است روح می‌داند که گریه گاهی مقتضی ذات و حقیقت سخن‌های خوش می‌باشد که باعث شادی و خوشی می‌باشد و «عین» به معنی برگزیده نیز آمده و بر این تقریر «عین الملح» از قبیل اخلاق ثیاب باشد و اقتحام عین مناسب گریه است این‌چنین مذکور است در شرح شیخ افضل رحمة الله علیه.

و می‌تواند که «ملح» به ضم «میم» جمع املح باشد و اضافهٔ «عین» اضافه موصوف سوی صفت باشد و «الف و لام»[1] در «الملح»[2] لام جنس[3] است که جمعیت باطل می‌سازد و حاصل آن که روح داند که گریه به مقتضای ذات املح است که به مشاهدهٔ آن گریه پیدا می‌آید چنان‌که حافظ شیرازی قدّس سرّه می‌فرماید که: گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست، گفت ما را جلوهٔ معشوق در این کار داشت. و می‌تواند که «عین» به معنی چشم باشد و اضافه سوی «ملح» لا می‌باشد و حاصل آنکه روح داند که این گریه، گریهٔ بشر نیست چه اگر گریه بشر بودی از غم فوات امری بودی و یا از شادی حصول مرغوب بودی بلکه این گریه از عین املح است یعنی از چشم معشوق است که شیخ در وقت گریه در مرتبه قرب فرائض بود پس چشم وی چشم حق است و پوشیده نیست که این هر دو تقریر اولی است از تقریر شیخ افضل. و این تقریر

---

۱. در اصل: لام.

۲. در اصل: ملح.

۳. در اصل: جلس.

آخر ادق از اول است از این هر دو انسب است. این قول مولوی قدّس سرّه چون قدیم آمد حدث گرد و عبث، و به قول او: عقل او و وهم او و حس او نیست از وی هست آن جمله زهو.

آب دیده او چو دیده او بود دیدهٔ نادیده دیده کی شود

.....

بر حدث چون زد قدم دنگش کند چونکه کردش نیست همرنگش کند

چنان‌که سید الطایفة جنید قدّس سرّه فرمود: القدیم اذا ظهر للحادث اضمحل اثره قدیم؛ چون ظاهر شود مر حادث را مضمحل می‌شود اثر حادث یعنی حادث متخلق می‌شود به اخلاق الهیه قدیم.

گر بخواهی تو بیابی صد نظیر لیک من پروا ندارم ای فقیر

.....

ای الم و حم[1] این حروف چون عصای موسی آمد در وقوف

یعنی مقطعات قرآنیه اگرچه مثل حروف دیگرند که در کلام بشر واقع‌اند مبین خواص اکمل دارند و یا مراد مطلق حروف قرآنیه‌اند که حروف قرآنیه اگرچه مثل حروف کلام بشرند لیکن چون‌که از عند اللّه ترکیب یافتند خاصهٔ عجب پیدا کردند این است خلاصهٔ ابیات.

حرفها ماند بدین حرف از برون لیک باشد در صفات آن زبون

.....

گریهٔ او خندهٔ او نطق او فهم او و خلق او و خلق او

این داخل نصیحت مرید است مر مرید گریه‌کننده را.

عقل او و وهم او و حس او نیست از وی هست آن جمله زهو

.....

لاجرم محجوب گشتند از غرض که دقیقه فوت شد در معترض

.....

داستان آن کنیزک که با خر خاتون شهوت می‌راند

الی قوله: کل ناقص ملعون، هر ناقص ملعون است. ظاهر آن است که مراد از ناقص مؤوف القریحه است به وجهی که عقاید حقه در او جا نگیرد اصلا و مولوی تفسیر فرمودند که کل نظر و

---

۱. این حروف مانند مقطعات خوانده شده.

فهم ناقص و ملعون است و این ظاهر است که نظر وی سوی باطل می‌رسد.

«لَیسَ عَلَی الأَعمی حَرَجٌ وَلا عَلَی الأَعرَجِ حَرَجٌ (فتح: ۱۷)؛ نیست بر اعمی حرج و نه بر لنگ حرج در ترک جهاد که این عوارض وجوب جهاد را و امثال آن را مانع است.

مولوی می‌فرمایند که در این آیه نفی حرج کرد تا محل وجوب امور شاقه باقی نماند و نه نفی لعنت بر سوی فهم او که فهم وی ملعون است از هرکسی که باشد.

آن خر نر را به گان خو کرده بود　　　خر جماع آدمی پی پرده بود

«گان» به کاف فارسی عمل زانی حرام را گویند مثل زنا و لواط خو کرده و خو ساخته.

و حاصل آنکه که آن خر نر را به این فعل خو کرده و خر جماع مثل جماع آدمی آموخته بود و مصراع ثانی بیان و تفضیل است و شیخ افضل رحمة اللّه تعالی علیه «به گان» را لفظ واحد قرار داده به معنی مفت یعنی آن خر نر مفت خو کرده به آن فعل که از کلام مفهوم سابق می‌شود و خر جماع آدمی آموخته بود./۴۲/

در قضیبش آن کدو کردی عجوز　　　تا رود نیم ذکر وقت سپوز

«سپوز» با «سین» مهمله مکسوره و «یای» فارسی و «واو» مجهول به معنی برآوردن و فروبردن.

جد را باید که جان بنده بود　　　زانکه جد جوینده یابنده بود

یعنی باید که جان بنده جد بود و جد را نگذارد.

چون تفحص کرد از حال اسک　　　دیده خفته زیر آن خر نَرگِسَک

«اسک» ترکی است خر را می‌گویند و «نرگسک» تصغیر نرگس است و مراد کنیز است یا برای آنکه چشمش همچو نرگس می‌بود اگرچه به ادعای باشد یا برای این که این لفظ نام در اغلب مر کنیزان را می‌باشد و محتمل است که نام آن کنیز نرگسک باشد.

در کف او نرمه‌جاروبی که من　　　خانه را می‌روفتم بهر عطن

«عطن» جایگاه شتران و اینجا مراد مکان آرام آن خر باشد.

یافتم خلوت زنم از شکر بانگ　　　رسته‌ام از چاردانگ و از دودانگ

«دانگ» وزن معروف است و اینجا مراد از «چاردانگ و دودانگ» کثیر و قلیل یعنی از فکر قلیل و کثیر خلاص شدم.

از طرب گشته بزان زن آن هزار　　　در شرار شهوت خر بی‌قرار

چه بز آن کان شهوت او را بز گرفت　　　بز گرفتن گیج را نبود شگفت

البیتین بزان شهوت زن چنان‌که شیخ عبداللطیف از فرهنگ میرفتح‌الله نقل کرده و حاصل بیت تالی آنکه این شهوت زنان چیست که به همه زنان می‌باشد که آن شهوت او را چنان گردانیده بود که مسخره گشت و این مسخره شدن از احمقان بعید نیست و «برگرفتن» یعنی هزل و مسخرگی مستعمل است می‌گویند برگرفتنی یعنی مسخره شدن حروف مسخرگی گفتنی و شیخ افضل گفته که «بزان» به معنی شهوت زنان یافته نشده در کتب فارسیه مشهوره و خود بزان را به ضم باء گفته جمع بز و لفظ بز را کنایه داشته از حماقت که وصف مشهور بز است و حاصل آنکه از خوشی یافتن جلوه حماقت‌های زن هزار گشته و در شرار شهویه خر بی‌قرار گشته و بیت تالی بیان وترتی است از آن.

میل شهوت گر کند دل را وکور　　　تا نماند خر چو یوسف نار نور

مراد از «شهوت» جماع است که حیوانی است برای تلذذ نفس و این شهوت البته کور و کر می‌کند که امتیاز فی‌مابین حلال و حرام و حسن و قبح از دست می‌رود و امتیاز فی‌مابین جمیل و کریه نیز می‌رود. /۴۳/

پس نکاح آمد چو لا حول و لا　　　تا که دیوت نفکند اندر بلا

.....

بار سنگین بر خر[1] کان می‌جهد　　　زود بر نه پیش از آن کو برجهد

یعنی بر خری که جهندگی و سرکشی عادت اوست بار گران زود بنه تا از جهیدن و سرکشی بازماند پیش از آنکه خر بار خود بیندازد.

علم دیگ و آتش ار نبود تو را　　　از شرر نی دیگ ماند نی ابا

«ابا» نان خشک و شاید که اینجا مراد آن خر باشد که در دیگ می‌پزند.

آب حاضر باید و فرهنگ نیز　　　تا پزد آن دیگ سالم از ازیز

آواز جوش دیگ و نیز به معنی بانگ و نالش آمده، مناسب اینجا معنی اول.

و حاصل آنکه تا دیگ طیار شود سالم از آفتی که از جوش می‌رسد و آن آفت بیرون آمدن آنچه در دیگ است غیر پخته و در بعض نسخ واقع است «تا پزد آن دیگ سالم از به زیر».

در فروبست آن زن و خر را کشید　　　شادمانه لاجرم کیفر چشید

---

۱. در اصل: سر.

«لاجرم کیفر کشید» شرمندگی.

در میان خانه آوردش کشان　　　خفت اندر زیر آن نرخر سِتان

.....

هم بر آن کرسی که دید او از کنیز　　　تا رسد در کام خود آن قحبه نیز

«قحبه» زشت.

تا برآرد و خر اندر وی سپوخت　　　آتشی از لخت خر در وی فروخت

«سپوختن» به زور چیزی درآوردن.

صحن خانه پر ز خون شد زن نگون　　　مرد او و برد جان ریب المنون

«ریب المنون» یعنی حوادث زمانه.

تو عذاب الخزی بشنو از نُبی　　　در چنین ننگی مکن جان را فدی

قال اللّه تعالی فی حال العاد «فَأَرْسَلْنا عَلَيهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي أَيامٍ نَحِساتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذابَ اَلْخِزْيِ فِي اَلْحَياةِ اَلدُّنْيا وَ لَعَذابُ اَلآخِرَةِ أَخْزى وَ هُمْ لا يُنْصَرُونَ» (فصلت: ۱۶)؛ پس فرستادیم بر آن قبیله عاد باد صرصر تند و سخت با صحت تا چشانیم آن‌ها را عذاب رسوایی که از آن رسوا شوند در زندگی دنیا و هرآینه عذاب آخرت رسواکننده‌تر است و آن‌ها نصرت داده نشوند که کسی نصرت ایشان کند.

نفس ما را صورت خر بدهد او　　　زانکه صورتها کند بر وفق خو

.....

کافران را بیم کرد ایزد ز نار　　　کافران گفتند نار اولی ز عار

.....

لقمه اندازه نخورد از حرص خود　　　در گلو بگرفت لقمه مرگ بد

.....

حق تعالی داد میزان را زبان　　　هین ز قرآن سورهٔ رحمن بخوان

فرمود اللّه تعالی در سورهٔ رحمن، «وَ وَضَعَ اَلْمِيزانَ أَلاّ تَطْغَوْا فِي اَلْمِيزانِ وَ أَقِيمُوا اَلْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لا تُخْسِرُوا اَلْمِيزانَ» (الرحمن: ۹-۷)؛ اللّه تعالی میزان یعنی ترازو را و آن میزان شریعت حقه است تا که طغیان نکنند و اعمال را به آن سنجند و قائم کنند وزن را به عدل و خسارت نکنند میزان را یعنی

اعمال موزون به شرع سازید و موافق آن کنید و در این خسارت کنید که عمل به مقتضی شرع نباشد و اکثر علمای تفاسیر از میزان همین میزان غله و غیر آن گرفته‌اند و معنی آنکه اللّه تعالی نهاد میزان را تا طغیان در میزان نکند بلکه زیاده از حق نگیرد و قائم کنید وزن را در ایفا و حق خود وزن کرده بگیرید و خسارت نکنید در آنکه به وقت اخذ حق خود استیفا کنید و وقت دادن حق قصور کند و کم و هذا و ظهر یعنی اول است و قیام به عدل اند وقت اخذ حق خود و در ادای حق غیر مشمول به معنی اول است کما لا یخفی.

هین ز حرص خویش میزان را مهل　　　آز و حرص آمد ترا خصم مضل

یعنی میزان شریعت را از دست مگذار به سبب حرص و هوا چنان‌که عادت مترفهان است بلکه اعمال سنجیده به میزان شرع برد دارد.

دانه کمتر خور مکن چندین غلو　　　چون کلُوا خواندی بخوان لا تُسْرِفُوا

قال اللّه تعالی «کلُوا وَ اِشْرَبُوا وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا یحِبُّ اَلْمُسْرِفِینَ» (اعراف: ۳۱)؛ بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید در اکل و شرب تا از حد شرعی بیرون نیفتید به‌درستی که اللّه تعالی دوست نمی‌دارد مسرفان را. از امیرالمؤمنین عمر (رض) در بعض تفاسیر مذکور است که فرمود: از جمله حرص آن است که هرچه نفس خواهد آن را تلاش کرده خریده بخورد برای تلذذ نفس اسراف آن است که زیاده از حاجت جوع بخورد برای تنعم و تلذذ./٤٤/

ای بسا رزاق گول بی‌وقوف　　　از ره مردان ندیده غیر صوف

.....

ای بسا شوخان ز اندک احتراف　　　از شهان ناموخته جز گفت و لاف

.....

آه از آن روزی که صدق صادقان　　　بازخواهد از تو سنگ امتحان

مراد از «امتحان» تکلیف و ردّ و صدق صادقان روز قیامت است

و حاصل آنکه آن روز که صدق صادقان به کار می‌آید و آن روز قیامت است از تو می‌خواهد سنگ امتحان که آن تکلیف که بار بود آوردی و همان سنگ جزاء خواهد بود و خلاصه آنکه صدق صادقان را نفع خواهد کرد و امور مکلف‌بها را حاضر خواهد ساخت قال اللّه تعالی «هذا یوْمُ ینْفَعُ اَلصّادِقِینَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنّاتٌ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا اَلْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها أَبَداً رَضِی اَللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ

ذٰلِکَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِیمُ» (مائده: ۱۱۹)؛ این روز قیامت روزی است که نفع می‌کند صادقان را صدق که آنچه به صدق عمل کردند خواهند یافت برای این صادقان جنت‌هاست که جاری است زیر این جنت‌ها انهار درحالی‌که مکث‌کننده‌اند در این جنت‌ها همیشه راضی است اللّه از ایشان و قریب خود سازد در جنان و راضی‌اند ایشان از اللّه که مقاصد خود یافتند. این است فوز عظیم و این جنان همان سنگ‌های تکلیف‌اند که به آن مکلف بودند در دنیا که به صورت سنگ ظاهر شده و صدق می‌خواهد که باز آینده به این صورت این‌چنین باید فهمید معنی بیت و بعضی شارحان سنگ امتحان را فاعل بازخواهد گردانیده حاصل برآوردند که آه سنگ امتحان از صدق صادقان طلب کند.

آخر از استاد باقی را بپرس کین حریصان جمله کورانند و خُرس

.....

جمله جستی بازماندی از همه صید گرگانند این ابله‌رمه

چون تمام اشیا را از حرص جستی بازخواهی ماند از همه چنان‌که مثل گشته «من طلب الکل فاته الکل»؛ کسی که طلب کند کل را فوت شود او را کل.

مثل تلقین شیخ مریدان را و پیغمبر امت را که ایشان طاقت تلقین حق ندارند و با حق الفت ندارند چنانچه طوطی با صورت آدمی الف ندارد

که از او تلقین تواند گرفت حق تعالی شیخ را چون آینه‌ای پیش مرید همچون طوطی دارد و از پس آینه تلقین می‌کند قوله عزوجلّ لا تحرک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه ان هو الا وحی یوحی این است ابتداء مسئله بی‌منتهی چنانچه منقار جنباندن طوطی اندرون آینه که خیالش بخوانی بی‌اختیار و تصرف اوست عکس خواندن طوطی بیرونی که متعلم است و نه عکس آن معلم که پس آن آینه است و لیکن خواندن طوطی بیرونی تصرف آن معلم است. پس این مثال آمد نه مثل.

مثل تلقین شیخ مریدان را «لَا تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ» (قیامه: ۱۷-۱٦).

عارف ربانی عبدالله بن عباس می‌فرمایند که دأب شریف آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم آن بود که چون قرآن نازل می‌شد شتابی می‌کرد در قرائت برای خوف آنکه کلمه از آن فروگذاشت نشود پس این آیه نازل شد. و معنی آنکه حرکت مده به قرآن زبان خود را برای شتاب کردن به آن قرآن به‌درستی که بر ماست جمع کردن این قرآن را در حفظ تو و خواندن این قرآن. و به لسان اشاره آن است که قرائت تو و جمع این قرآن بر ماست که من به لسان تو می‌خوانم پس تو را خوف نیست

از فروگذاشت و متکلم به این لفظ قرآنیه حق است به لسان آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنان که تفضیل آن گذشت «إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْی یوحی» (نجم: ٤). نیست آن منطوق آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مر وحی از حق که وحی کرده شده به آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که این نطق، نطق حق است به لسان آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

صورتی بشنیده گشتی ترجمان　　　بی‌خبر از گفت خود چون طوطیان

.....

پس ز جنس خویش آموزد سخن　　　بی‌خبر از مکر آن گرگ کهن

.....

همچنان در آینه جسم ولی　　　خویش را بیند مُرید مُمتلی

یعنی مرید کامل که حقایق می‌گیرد از ولی دیگر که مرشد وی است و نمی‌کرد از صورت خود پس ثمره نمی‌خورد مگر از غرض خود می‌فرمایند که آن ولی دیگر آینه می‌شود و این مرید آخذ صورت خود در آن آینه مشاهده می‌کند و آن صورت افاضت می‌کند بر این مرید و حقیقت مر آن است که عقل کل که در این آینه مرشد مختفی است و باطن اوست و همان باطن این صورت است افاضت در حقیقت و واقع از آنکه عقل کل است که باطن این صورت مرئیه در آینه مرشد است لیکن این آخذ گمان می‌برد که من از بشر که مرشد است استفاضت گرفتم بلکه از خود، لیکن در مرآت مرشد و از این سرّ که غافل است از عقل کل گرفته است.

او گمان دارد که می‌گوید بشر　　　وان دگر سِرّ است و او زان بی‌خبر

.....

حرف آموزد ولی سِرّ قدیم　　　می‌نداند طوطی است او یا ندیم

.....

هم صفیر مرغ آموزند خلق　　　کین سخن اندر دهان افتاد و حلق

لیک از معنی مرغان بی‌خبر　　　جز سلیمان قِرانی خوش‌نظر

حاصل بیتین آنکه آواز مرغ که مرشد کامل است خلق می‌آموزند و از سرّ این مرغان خبر ندارند که آنچه این مرغان می‌گویند اگرچه به حسب ظاهر سخن مرغان است لیکن در حقیقت سخن عقل کل است باطن این مرغان است بلکه سخن حق است که از پس حجاب تعین این مفیض

می‌شوند که متکلم حق است و ممکن وصالت محض است چنان‌که تصریح فرمود به آن شیخ اکبر قدوه محققان قدّس سرّه.

حرف درویشان بسی آموختند　　　منبر و محفل بدان افروختند

.....

یا بجز آن حرفشان روزی نبود　　　یا در آخرت رحمت آمد ره نمود

...../۴۵/

صاحبدلی دید سگی حامله در شکم آن سگ بچگان بانگ می‌کردند در تعجب ماند که حکمت بانگ سگ پاسبانی است

بانگ اندرون شکم مادر پاسبانی نیست و نیز بانگ جهت یاری خواستن و شیر خواستن باشد و غیره و اینجا هیچ فایده نیست چون به خویش آمد مناجات کرد «وَمَا یعلَمُ تَأْوِیلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ» (آل عمران: ۷) جواب آمد که آن صورت حال قومی است که از حجاب بیرون بیامده و چشم دل باز نشده دعوی بصیرت کنند و مقالات گویند که از آن نه ایشان را قوتی و یاریی رسد و نه مستمعان را هدایتی و رشدی

صاحبدلی در چله به خواب سگی دید حامله که در شکمش بچه گان به آواز آمده بودند در تعجب ماند که در این حکمت چیست سگ پاسبان است و بانگ سگ جهت پاسبانی است یا جهت یاری خواستن یا شیر خواستن و در شکم مادر هیچ کدام از این ها نیست جواب رسید که مثال کسی است که او را چشم دل باز نشد و دعوی بصیرت کند.

در چله کس نی که گردد عقده حل　　　جز که درگاه خدای عزوجلّ

.....

آمدش آواز هاتف در زمان　　　کان مثال دان ز لاف جاهلان

حاصل مقام ذم است مر آن کسان را که منصب گرفتند که وعظ می‌کنند و به سوی حق مردمان را می‌طلبند به راه نادیده برای حطام دنیا تا مردمان ایشان را ولی تصور کرده بر خودها سرور سازند و وعظ این‌ها را در دل هیچ اثر نیست و کلام اولیا را گرفته به وجهی بیان سازند که سامعان خیال کنند که این اسرار که کلام دال است بر آن از مکشوفات ایشان است و مردمان در فتنه افتاده مفتنین به ایشان شوند و منقاد اوامر و نواهی ایشان گردند و این واعظان از حق دور افتاده و کلام و وعظ ایشان بیهوده و غیر مؤثر.

گرگ نادیده که منع او بود　　　دزد نادیده که دفع او شود

.....

از هوای مشتری و گرم دار　　بی‌بصیرت پا نهاده در فشار

ماه نادیده نشانها می‌دهد　　روشنایی را بدان کژ می‌نهد

مشتری نادیده گوید صد نشان　　ژاژ خاید دوغ نوشد کف‌زنان

اصل ابیات آن است که این واعظان مشتری و وعظ خود می‌طلبند از اهل ثروت و بی‌بصیرت پا نهادند در این گفت و این اصحاب ثروت را مشتری کلام خود برای حطام دنیا پیدا کنند و از اسرار حق خبر می‌دهند به وجهی که در نظر مشتریان بیننده و این اسرار می‌نمایند و حال آنکه ندیده‌اند حق را و نشان می‌دهند و ماه را که کنایت از ذات حق است ندیدند و نشان آن بیان می‌سازند از مشتری تا او منقاد شود به ظن آنکه این‌ها ماه را دیده نشان می‌دهد و نفس الامر آن است که مشتری ما اللّٰه است به چنین اعمال مشغول باید بود به اخلاص کامل که مشتری آن را قبول کند پس در هر عمل و از آن جمله وعظ و بیان حقایق است اللّٰه را باید جست که او مشتری است و دیگر مشتریان را باید گذاشت صفقه سودمند نخواهد شد.

مشتری ماست اَللّٰهَ اِشْتَرَی　　از غم هر مشتری هین برتر آ

.....

مشتری جو که جویان تو است　　عالم آغاز و پایان تو است

.....

هین بکش هر مشتری را تو به دست　　عشق‌بازی با دو معشوقه بَدست

.....

نیست او را خود بهای نیم نعل　　تو بر او عرضه کنی یاقوت و لعل

...../٤٦/

قصه اهل ضروان و حسد ایشان که پدر ایشان دخل به مسکینان می داد از انگور و مویز و حلوا و پالوده و دوشآب و دانه و آرد و نان همه عشر دادی [و از قصیل عشر دادی] لاجرم خدای در باغ و کشت او برکت نهاد که همه محتاج او بودند و او محتاج کس نبود فرزندان خرج و عشر میدیدند و برکت نه. همچون آن زن که آلت خر دید و کدو ندید.

«قصیل» به «قاف» خوید است.

آرد گشتی عشر دادی هم از آن نان شدی عشر دگر دادی ز نان

.....

این زمین و سختیان پرده‌ست پس اصل روزی از خدا دان هر نفس

اشاره است به آنکه شیخ اکبر قدوهٔ محققان تحقیق نموده که اسباب حجب حق‌اند و حق از پردهٔ اسباب فعل می‌کند.

چون بکاری در زمین اصل کار تا بروید هر یکی را صد هزار

.....

چون یفِرُّ المرءُ آید من اخیه یهرُبُ المولُود یوما من ابیه

و حاصل آنکه چون‌که این واقع است که فرار کند مراد از اخ خود و فرار کند مولود از والد خود در روز قیامت پس حسبش آن است که این‌ها در دار دنیا مانع از حق بودند و عدو او بودند که از آخرت بازداشتند و این عداوت در آن روز بر هر مرد ظاهر شود از این سبب فرار نماید.

ز آن شود هر دوست آن ساعت عدو که بت تو بود و از ره مانع او

.....

روی از نقاش بر می‌تافتی چون ز نقشی انس دل می‌یافتی

...../٤٧/

یار تو چون دشمنی پیدا کند گَرّ حقد و رشک او بیرون زند[۱]

«گر» به معنی حیله کردن یعنی حقد و رشک بیرون می‌زند و در بعض نسخ «گر و حقد» با واو عاطفه است پس مراد از «گر» جنگ است و علاقه میان گر و جنگ واضح و ظاهر است.

تو بمانی با فغان اندر لحد لا تَذَرْنِی فردخواهان از احد

یعنی در لحد چون انیس نبود و وحشت حاصل آید او دعا کند که ای رب مرا در اینجا یگانه مگذار و انیس ده و انیس آنجا نیست مگر عمل. و نیست در این بیت اشاره به این آیه «رَبِّ لا تَذَرْنِی فَرْداً وَ أَنْتَ خَیرُ الْوارِثِینَ» (انبیا: ۸۹)، زیراکه این دعای زکریاست(ع) به طلب ولد و مراد از «فرد» لا ولد است و گوینده در لحد انیس قبر می‌خواهد.

۱. در اصل: در زحقد و رشک تو بیرون زند.

بشنو از عقل خود ای انباردار　　　گندم خود را به ارض اللّه سپار

.....

تا شود ایمن ز دزد و از شپش　　　دیو را با دیو چه زودتر بکش

حیوانی که اندر غله[1] پیدا می‌شود و لب غله خورد و «دیوچه» اینجا به معنی حیوانی است که در زمین پیدا می‌شود و هرچه بر او نهند بزودی می‌خورد از پشمینه و غله و غیر آن، آن را به هندی دیوک گویند.

کو همی‌ترساندت هر دم ز فقر　　　همچو کبکش صید کن ای نره صقر

قال اللّه تعالی «اَلشَّیطانُ یعِدُکمُ اَلْفَقْرَ وَ یأْمُرُکمْ بِالْفَحْشاءِ» (بقره: ۲۶۸)؛ شیطان وعده می‌کند شما را به فقر که اگر مال در راه اللّه صرف کنی فقیر شوی و امر می‌کند به اتیان منهیات شرعیه و «صقر» چرغ است و آن طایری است معروف که به آن شکار کنند.

گرچه ناصح را بود صد داعیه　　　پند را اُذنی بباید داعیه

مراد از «اذن داعیه» گوشی است که کلام حق شنیده حفظ کند به وجهی که عمل کند برطبق آن و همین مراد است در این آیه «اِنّا لَمّا طَغَی اَلْماءُ حَمَلْناکمْ فِی اَلْجارِیةِ لِنَجْعَلَها لَکمْ تَذْکرَةً وَ تَعِیها أُذُنٌ واعِیةٌ» (حاقه: ۱۲-۱۱)؛ به‌درستی که تا وقت طغیان آب در طوفان برداشتیم شما را ای مخاطبان در کشتی که روان است بر آب و نسبت حمل سوی مخاطبان اگرچه نبودند در آن وقت به جهت آنکه آن‌ها در اصلاب آباء بودند و آباء محمول بودند بر کشتی و گردانیم این قصه را تذکره که از آن پند باید گرفت و می‌شنود این قصه را گوش داعی یعنی به سمع قبول به وجهی که شنیدن آن نافع آید.

آن‌چنان دلها که بُدشان ما و من　　　نقش‌شان شد بل أَشَدُّ قَسْوَةً

در بعض نسخ «نعتشان» شد اشاره است به این آیه: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکمْ مِنْ بَعْدِ ذلِک فَهِی کالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴)؛ پس‌تر سخت شدند دل‌های شما بعد این واقعه که مقتول بنی اسرائیل زنده شد از زدن جزو گاو مذبوح همچو سنگ‌ها بلکه اشد از سنگ در سختی که آیات در او تاثیر نمی‌کند.

بیان آنکه عطای حق سبحانه و تعالی موقوف قابلیت نیست

چارهٔ آن دل عطای مبدلی است　　　داد او را قابلیت شرط نیست

---

۱. در اصل: غلبه.

بلکه شرط قابلیت داد اوست داد لب و قابلیت هست پوست

مراد از «قابلیت» معنی متعارف است که از تهیأ اسباب پیدا می‌شود نه قابلیت عین ثابت در علم که در حال عدم است به معنی آنکه این عین ثابت در حال عدم امکان ذاتی نداشت مگر به این وجه که متصف گردد به این اوصاف خاصه و اگر صلاحیت و امکان غیر آن اوصاف مفروض شود و آن حقیقت آن حقیقت نماند بلکه حقیقی دیگر گردد و این قابلیت شرط است مر عطای اللّه تعالی را و سرّش آن است که در هر عین ثابت از اعیان ممکنات شانی است از شئونات الهیه و هر شانی مظهر اسمی است از اسماء الهیه پس هر شان صلاحیت و امکان ندارد مگر به این وجه که مظهر اسم خاص گردد و مظهر اسم دیگر نشود چه اگر مظهر اسم دیگر شود پس این شان این شان نماند بلکه این شان دیگر گردد و امکان شرط وجود است پس این قابلیت شرط وجود و شرط عطای حق شده زیراکه در ممتنع بالذات تاثیر محال است و چون اللّه تعالی جواد است هیچ ممکن و قابل را نمی‌گذارد مگر آنکه اضافت کند به وجهی که امکان داشت پس عطا را قابلیت اعیان ثابته در عالم شرط نیست و این قابلیت و امکان صفت ذاتیه عین ممکن است به جعل جاعل او را حامل نمی‌تواند شد:

کی دهد دست جعل جاعل را موافق کند قوابل را

و اما قابلیتی که به تهیأ اسباب می‌شود این قابلیت شرط عطای الهی است که این اسباب و این قابلیت اسباب عادیه‌اند و شروط حقیقت نیست و اللّه قادر است بر آنکه بدون اسباب عطا فرماید و این قابلیت بعد وجود پیدا می‌شود و عدم اشتراط این قابلیت متعارفه مقصود در این بیت و ابیات تالیه است بدان که ذات حق گشت متجلی اولا، پس به قدر آن تجلی و به حسب آن تجلی اعیان ممکنه در علم ثبوت یافت به استعدادات خود به حسب اقتضای آن تجلی نه زائد نه ناقص چنان‌که نقش خاتم که بر شمعه می‌افتد نقش به قدر خاتم پیدا آید نه زائد و نه ناقص که این نقش تابع خاتم است و به خاتم تقرر یافت همچنین اعیان ممکنه به این تجلی است پس به قدر تجلی این اعیان ثبوت مانند نه زائد و نه ناقص که این تجلی را در اصطلاح صوفیه علیه فیض اقدس نامند که مقدس از شوائب کثرت است بلکه ذات احدیت به ذات خود که عین علم است متجلی شد نزد خود به وجهی که این کثرت اعیان در علم تقریر تافت و بعد این به نظر اسماء خود و صفات خود که نسب‌اند سوی آن اعیان ثانیه ذات حق سبحانه متجلی شده بر این اعیان تافته به تجلی وجودی برای اظهار

اسماء خود و این تجلی را فیض مقدس نامند و به این فیض اعیان ثابته به وجود یافتند و این تجلی وجودی برطبق استعدادات اعیان ثابته است و مطابق علم این اعیان به ارادت و قدرت و این فیض را جعل می‌نامند که ایجاد است به تعلق قدرت و ارادت و چون این دانستی پس می‌تواند که گفته آید در استخراج معنی بیت که مراد از داد حق فیض اقدس است و حاصل آنکه این فیض را قابلیت اعیان شرط نیست بلکه این قابلیت اعیان ثابته را فیض اقدس شرط است که از فیض اقدس اعیان متقرر شدند در علم به استعدادات به معنی آنکه این اعیان متقرره بعد تقرر علمی بانفسها مستعد شدند بلکه استعدادات عین اعیان است نه آنکه اعیان متقرر شدند و این استعدادات به جعل عارض شد تا وارد شود چرا این عین چنین استعداد شد که کفر ورزد و معذّب گردد و چرا چنین استعداد نشد که از او ایمان آید و متنعم در جنت شود پس حق سبحانه را حجت بالغه نباشد و معنی اول مناسب ابیات تالیه و از معنی ثانی ابیات تالیه را نوع اباست چنان‌که لائح گردد.

اینکه موسی را عصا ثعبان شود　　همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا　　کان نگنجد در ضمیر و عقل ما

عصا شدن مار بر ید موسی(ع) و غیر آن از معجزات انبیاء همه از فیض مقدس است و این همه ناشی از استعدادات اعیان ثابته انبیاست علیهم‌السّلام که اعیان ثابته ایشان استعداد داشت که بر ید ایشان معجزات خارقه عادت ظاهر شوند پس همچنین از ذات مقدس واقع شد و نیز در عین ثابته غرض بود که به خواهش موسی(ع) مار گردد و در عین ثابته قمر استعداد آن بود که به اشارهٔ سید عالم صلوه اللّه و سلامه علیه و آله منشق گردد پس ظاهر شد که مناسب این بیتین تقریر اول در بیتین سابقین است و مراد اینجا ازداد حق فیض مقدس است که به آن وجود خارجی حاصل است و از قابلیت، قابلیت متعارفه که عبارت از تهیأ اسباب است مراد است و به تقریر ثانی این بیتین مناسب نمی‌افتد.

نیست از اسباب تصریف خداست　　نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حق بدی　　هیچ معدومی به هستی نامدی

یعنی مار شدن عصا و دیگر معجزات از اسباب ناشی نیست بلکه از تصرف حق سبحانه است بدون اسباب معتاده و معنی مصراع ثانی آن است که این معدومات را از این قابلیت متعارف نیست که این قابلیت متعارفه فرع وجود است پس داد حق سبحانه تعالی را این قابلیت متعارفه چگونه شرط

باشد و در بیت تالی می‌فرمایند که قابلیت متعارفه اگر شرط فیض حق سبحانه بودی هیچ معدوم به وجود نیامدی که معدوم را این قابلیت نیست و ظاهر شد که این بیتین نیز مناسب تقریر اول بیتین صدر است و اما بر تقریر ثانی پس به حسب ظاهر مناسب نمی‌افتد بلکه این بیتین را صحت نیست بر تقریر ثانی بیتین صدور اصلا معنی برنمی‌آید زیراکه نیست بودن ممکنات حال تقریر این‌ها در علم است و هستی آمدن از فیض مقدس که این معدومات ثانیه از تجلی وجودی و فیض مقدس به هستی و وجود می‌آیند نه از فیض اقدس مگر تکلف کرده شود و گفته آید که از این‌ها متعینات مراد باشد و بودن این‌ها متعینات غیر ثابته برای آن است در مرتبه احدیت قبل تقریر اعیان ثابته در علم ثبوت و تقرر نداشتند و در مصراع ثانی بیت تالی مراد از معدوم منفی باشد و از هستی ثبوت علمی و یا گفته شود و اگر قابلیت اعیان ثابته شرط بودی مر داد حق را که فیض اقدس است هیچ معدوم به وجود ندیدی که وجود اعیان مشروط به تقریر این اعیان در حال عدم است در علم به استعداد وجود و این تقریر از فیض اقدس است پس او این تقریر از فیض اقدس موقوف بر استعداد بودی و استعداد قبل این تقریر نبود پس این تقریر نشدی پس این اعیان در علم متقرر نشدی پس بوجود هم نامدی زیراکه این وجود موقوف بر تقرر علمی بود و این همه تکلفات است چه همین اول است.

سنتی بنهاد و اسباب و طرق — طالبان را زیر این ازرق تُتق
بیشتر احوال بر سنت رود — گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده بامزه — باز کرده خرق عادت معجزه

این ابیات بر تقریر اول صدر مربوط به ما قبل خود است.

و حاصل آنکه سنت الهی جاری به آن است که فعل از پس پرده اسباب بکند و قابلیت از این اسباب حاصل آید و گاه برخلاف سنت فعل خیر واقع شود پس ظاهر شد که داد حق بر این قابلیت موقوف نیست و بر تقریر ثانی بیتین صدر پس ابیات منفصل‌اند از ما قبل./۴۸/

ای گرفتار سبب بیرون مپر — لیک عزل آن مسبب ظن مبر

یعنی آنکه گرفتار سبب آمدی و در این دار دنیا شدی بیرون از سبب مشو زیراکه اللّه تعالی اسباب را نهاده است و نهادن اسباب خالی از حکمت نیست پس باید که اسباب را با مسببات مرتبط ساز تا حکمت الهیه به تو معلوم گردد لیکن نه به نهجی که عامه گرفتار سبب‌اند که از مسبب الاسباب غافل شده نظر بر اسباب دارند بلکه مسبب الاسباب را که معزول نباید داشت و در هر فعل که مسبب

الاسباب را که حق است ملحوظ باید داشت که این فعل را حق مسبب الاسباب می‌کند لیکن از پس پرده اسباب و کلام شیخ اکبر قدوهٔ محققان در فتوحات دال است بر آنکه گفته شد.

لیک اغلب بر سبب راند نفاد   تا بداند طالبی جستن مراد

«نفاد» به «نون» و «فاء» و «دال» مهمله رسیدن به آخر تا اینکه فنا شود.

یعنی اللّه تعالی رسیدن کارها به آخر بر سبب راند تا که جوینده مراد خود از سبب جوید و مقصود آنکه حصول شیء و بقاء آن را تا آخر که وقت فناست همه بر اسباب معلق است و اگر به قاف خوانده شود از نقد مقابل نسبت و حاصل آن باشد که اللّه تعالی نقد شدن مطلوب را بر اسباب مرتب ساخته تا که جوینده در اسباب جوید و نیز وجهی دارد اما قول به آنکه «نفاذ» در اصل به «ذال» معجمه بود برای قافیه به «دال» مهمله مبدل گشته چنان‌که در «یوز» [و] «اعوذ»، پس تکلف محض است زیراکه برای ابدال «ذال» معجمه به «دال» مهمله وجهی باید که جواز آن را با قاعدهٔ عربیه باید و به استعمال سماعی و مجرد زشتی قافیه وجهی ندارد و قیاس بر «یوز»[1] و «اعوذ» وجهی ندارد که ابدال «دال» مهمله بود به «ذال» معجمه به قاعدهٔ فارسیه است.

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن   تا حُجُب را برکند از بیخ و بن

یعنی سبب حجاب است مر حق که مسبب اوست پس این حجاب را باید برداشت تا مسبب الاسباب دیده شود.

تا مسبب بیند اندر لامکان   هرزه داند جهد و اسباب و دکان

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر   نیست اسباب و وسائط ای پدر

خلاصه آن است که جهد و اسباب بدون اراده مسبب الاسباب به کار نمی‌آید از حصول مقصود که خیر و شر از مسبب الاسباب می‌رسد و این اسباب و وسائط را اصلا اثر نیست پس اعتماد بر جهد اسباب نباید کرد که این کار هرزه است نه آنکه جهد اسباب نباید کرد شان حکیم آن است که طلب نکند چیزی را مگر به نهجی که اللّه تعالی نهاده است آن منهج را و آن اسباب‌اند پس اسباب را نباید گذاشت تا سر نهادن اسباب منکشف گردد نمی‌بینی که انبیاء علیهم‌السّلام از سبب طلب مطلوب می‌کردند و در غزا مراعات اسباب می‌فرمودند و بلکه در جمیع امور.

در ابتدای خلقت جسم آدم علیه‌السّلام

---

١. در اصل: یود.

در ابتدای خلقت آدم علیه‌السّلام که جبرئیل علیه‌السّلام را اشارت کرد که برو از زمین مشتی خاک بیار و به روایتی از هر نواحی مشتی بگیر

و به روایتی از هر نواحی مشت خاک برگیر، اشاره به این حدیث است: «ان اللّه خلق آدم من قبضه قبضها من جمیع الاراضی فجاء بنو آدم علی قدر الاراضی منهم الاحمر و الابیض و الاسود و بین ذلک و السهل و الحزن و الخبیث و الطیب»[۱] رواه الترمذی؛ به‌درستی که اللّه پیدا کرد آدم را از مشت خاک که گرفت آن را از جمیع اراضی پس آمد بنو آدم هر قدر آن اراضی بعض از آن‌ها به سرخ و بعض سفید و بعض سیاه و بعض میان این الوان و بعض سخت و بعض نرم و بعض خبیث و بعض پاک.

چونکه صانع خواست ایجاد بشر　　　از برای ابتلای خیر و شر

«وَ ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ نه پیدا کردم جن و انسان را مگر برای آنکه عبادت کنند مرا پس غایت پیدا کردن انسان عبادت است و این ابتلای خیر و شر است رؤیت کرده ابو داود و ترمذی در حدیث طول «ان اللّه خلق آدم ثم مسح ظهره بیمینه فاستخرج ذریته فقال خلقت هؤلاء للجنة و بعمل اهل الجنة یعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذریة فقال خلقت هؤلاء للنار و بعمل اهل النار یعملون»[۲]؛ به‌درستی که اللّه پیدا کرد آدم را پس مسح کرد پشت او را از یمین خود پس بیرون آورد از آن ذریت را پس گفت پیدا کردم این‌ها برای جنت و عمل کنند به عمل اهل جنت پس‌تر مسح کرد پشت آن آدم را پس خارج کرد از آن ذریت را پس گفت پیدا کردم این‌ها را برای نار و به عمل آمد اهل نار عمل کنند پس از اینجا ظاهر شد که بعض بنو آدم در علم اللّه اهل جنت بودند از ازل و عامل به عمل اهل جنت و بعض آخر در علم الهی اهل نار بودند و این همه برای اظهار الوهیت است تا جمیع اسماء حسنی ظهور یابند و آثار اسماء ظاهر شود آن را به کرّات سابقه تقریر کرده شد.

و حاصل بیت مولوی قدّس سرّه آن است که ایجاد آدم برای اظهار خیر و شر است تا آنچه که اعیان قابلیت آن داشتند ظاهر گردد و ملاء جنت و نار حاصل آید و اسماء متقابله به ظهور آید از هدایت و اضلال و انتقام و عفو و رحمت و امثال آن.

دست سوی خاک برد آن مؤتمن　　　خاک خود را درکشید و شد حَذر

---

۱. احمد بن حنبل، مسند: ج۳۲، ص۳۵۳

۲. مالک بن انس، الموطأ (روایة اللیثی): ج۵، ص۱۳۲۲.

«مؤتمن» قبول‌کنندۀ امر و امتثال‌کنندۀ امر، «حذر» ترسنده.

بهر آن لطفی که حقت برگزید   کرد بر تو علم لوح کل پدید

اینجا ظاهر شد که جبرئیل غیر نفس کل و عقل کل.

او بداد کیل پُر کرده‌ست ذیل   داد رزق تو نمی‌گنجد به کیل

«کیل» پیمانه را گویند و اینجا مراد مکیل است که از پیمانه کیل کرده می‌شود.

هم ز عزراییل بر قهر و غضب   تو بهی چون سبق رحمت بر غضب

یعنی از عزراییل قهر می‌رسد و از جبرئیل رحمت و رحمت سابق است بر غضب پس رتبه جبرئیل سابق است بر رتبه عزراییل.

حامل عرش این چاراند و تو شاه   بهترین هر چهاری ز انتباه

روز محشر هشت بینی حاملانش   هم تو باشی افضل هشت آن زمان

بدانکه هر دو معنی اطلاق می‌شود یکی به معنی ملک و دیگری به معنی جسم محیط بر جمیع اجسام را و این جسم به مزعوم بعض فلک اطلس است. و نزد شیخ اکبر قدوۀ محققان فوق فلک اطلس دو جسم‌اند محیط فلک اطلس کرسی کریم و فوق این کرسی عرش عظیم و این عرش عظیم مستوی رحمن است لهذا رحمت محیط است به همه عالم و قدمین رحمن مندلی‌اند بر کرسی کریم و آن رحمت رحیمیه است و عصمت است و حاملان عرش به معنی ملک بر این دار دنیا چهارند و به روز قیامت ثمانیه‌اند و جمله عرش ملک عبارت‌اند از مدبران ملک که تدبیر ایشان ملک باقی می‌ماند تلاوت فرمود رسول اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (حاقه: ۱۷)؛ خواهند برداشت عرش رب تو را ای محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم فوق مخلوقات در این روز یعنی روز قیامت هشت ملائکه. بعد از این تلاوت فرمود رسول اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و الیوم اربعة آن حاملان عرش در این روز یعنی روز دنیا چهارند و این عرش محمول که ملک است محصور است میان جسم و روح و غذا و مرتبه از شقاوت و سعادت و حامل و مدبر جسم اسرافیل است از ملائکه و حامل روح و مدبر آن جبرئیل است از ملائکه و حامل مر غذا و ارزاق را میکاییل است از ملائکه و حامل و مدبر مرتبه را که بینی آن وعد و وعید است مالک و رضوان است و حاملان این چهار قائمان‌اند به تدبیر این چهار و مراد از جسم صورت است صورت منقسم است سوی صورت نوریه و صورت جسمیه و صورت نوریه اول ملائکه مهیمه‌اند و آخر

ایشان عقل کل است و تلوان نفس کل و تلوان طبیعت است و باقی ملائکه و صورت جسمیه صور مرئیه در منام و در برزخ میان موت و جسم و این اجسام فلکیه و عنصریه و مولدات و چون پیدا کرد این صور را نفخ روح کرد. و روح عبارت از باطن این صور است و این روح به این صورت نیست بلکه ظاهر است در این مظهر و این ارواح را غذا است از علوم و معارف و تجلیات و این صور اجسام را غذاست و این غذا معروف است مر هر اجزاء را از اجزاء عالم مرتبه است از شقاوت و سعادت و این شقاوت و سعادت محسوس است و آن تلذذ به امور ملذذه و تألم به امور مؤلمه و معقول است و آن سعادت علوم و ملکات است و شقاوت جهل و صفات رذیله است و اینجا ظاهر شد که صور عالم نوریه‌اند و جسمیه‌اند و روح این صور نوریه‌اند و صور جسمیه‌اند و غذای حسی است و معنوی و مرتبه محسوس است و معقول پس ملک منحصر است در این ثمانیه و به روز قیامت این ثمانیه ممتاز شوند پس حاملان ملک در روز قیامت هشت است اما در دنیا پس چون صور نوریه از جسمیات ممتاز نیست و نه روح این هر دو نه غذای حسی از غذای معنوی و نه مرتبه محسوس از معقول پس لاجرم حاملان ملک دنیا چهاراند و اما حاملان عرش که جسم محیط است که عرش بر کواهل خود برداشته‌اند چهار ملک‌اند در این روز دنیا در قیامت برای نقل آن به ارض محشر ثمانیه خواهند بود که در محشر از رحمت است رحمن این امور ملک ثمانیه اقسام ظاهر شوند و در قول ابن میسره جبلی قدّس سرّه واقع شده که یکی از این ملک به صورت انسان است و ثانی به صورت شیر و ثالث به صورت نسر و رابع به صورت ثور یعنی گاو و همان ثور بود که سامری آن را دیده بود پس گمان برد که این گاو اله موسی است پس ساخت برای قوم صورت گوساله و گفت که این اله موسی است و این از جهل او بود و این مذکور خلاصهٔ آنچه که مذکور است در باب ثالث عشره از فتوحات مکیه و مراد مولوی قدّس سرّه در این بیتین از عرش سریر است و آن جسمی است محیط به اجسام عالم و آن مستوی رحمن است و حاملان این عرش چهار ملائکه‌اند و مولوی می‌فرمایند که این حاملان جبرئیل و میکاییل و اسرافیل و عزراییل است و در روز قیامت برای آوردن این عرش به ارض محشر هشت خواهد شد و نیست مراد از عرش عرش، عرش ملک که عزراییل(ع) از حاملان این عرش ملک نیست و اللّه اعلم بمراد عباده.

بس که لابه کردش و سوگند داد بازگشت و گفت یا رب العباد

این بازگشتن جبرئیل و کف کردن از بردن خاک شاید که برای آن باشد که جبرئیل دانسته

بود به قرینه حالیه که امر حتمی نیست و دانست که کسی که لابه بنام حق کند روان کردن حاجت او واجب‌تر است پس در این کف عصیان نیست پس منافی این آیت است «لا یَعْصُونَ اَللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یفْعَلُونَ ما یؤْمَرُونَ اللّه تعالی» (تحریم: ٦) در شان ملائکه می‌فرماید که عصیان نمی‌کنند اللّه را به ترک آن چیز که امر کرد اللّه تعالی آن‌ها را و می‌کنند آنچه که مامور گشتند به آن فرستادن به میکاییل را به قبض قبضهٔ خاک از زمین./٤۹/

که به یزدان لطیف بی‌ندید   که بکردت حامل عرش مجید

اللغات: «ندید» ضد را گویند و لازم است آن را که قادر باشد بر دفع آن چه قصد کرده آنکه این ضد ضد اوست.[1]

کیل ارزاق جهان را مشرفی   تشنگان فضل را تو مغرفی

«مشرف» [2]به ضم «میم» کسی است که از بالا نگاه کرده باشد و مراد از اشراف و کیل بوده کیل ارزاق مقدره در ید او.

«معروف»[3] به ضم «میم» بردارنده و به فتح «میم» جای زدن از دست به آب امثال این گرفته شود از کف و این اخیر مناسب مقام است و مراد اینکه تشنگان آب فضل می‌گیرند از تو.

زانک میکائیل از کیل اشتقاق   دارد و کیال شد در ارتزاق

«ارتزاق» رزق گرفتن.

معدن رحم اله آمد ملک   گفت چون ریزم بر آن ریش این نمک

همچنان‌که معدن قهر است دیو   که برآورد از بنی‌آدم غریو

یعنی ملک رحمت حق می‌رساند و امر به آن افعال کند که از آن مورد رحمت گردد چنان‌که شیطان امر می‌کند به آن افعال که به آن مورد قهر می‌گردد یا اینکه ملک رحمت و شفقت می‌کند چنان‌که شیطان در غضب و قهر می‌باشد بر ما عدا خود و این مراد نیست که ملائکه مظهر رحمت‌اند و شیطان مظهر قهر است زیراکه اگر این‌چنین بودی پس شیطان مقهور بودی و گرفتار بودی پس او را طاقت اغوا کجا بودی بلکه شیطان مظهر اسم مضل است که او اضلال می‌کند و

۱. شرح لغات این بیت و دو بیت بعد در صفحه ٤۸ اصل درج شده است.

۲. + و.

۳. در شعر: مغرفی به جای معروفی.

به این اضلال مورد غضب الهی می‌سازد.

[النّاسُ علَی دِینِ المُلوک]

رفت میکاییل سوی رب دین　　　خالی از مقصود دست و آستین

مراد از غرض بردن مشت خاک است نبردن میکاییل مشت خاک و شاید که به آن سبب باشد که گفته شد در نبردن جبرئیل.

نعرهٔ مؤذن که حی علی الفلاح　　　وان فلاح این زاری است و اقتراح

.....

گفته اندر نبی کان اُمتان　　　که بر ایشان آمد آن قهر گران

اشاره است به این آیه «فَلَوْ لا إِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا تَضَرَّعُوا وَ لکنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَیَّنَ لَهُمُ اَلشَّیطانُ ما کانُوا یعْمَلُونَ» (انعام: ۴۳)، لولا اینجا برای لوم است یعنی کاش وقت آمدن عذاب از جانب ما تضرع و زاری می‌کردند تا از عذاب خلاص می شدند لیکن سخت شد قلوب ایشان که زاری را راه نداد و زینت داد ایشان را شیطان آن را که بودند که عمل می‌کردند از سیئات. پس سیئه خود را حسنه شمار می‌کردند و این موجب گرفتاری عذاب گردید.

تا نداند خویش را مجرم عنید　　　آب از چشمش کجا داند دوید

«عنید» به دال مهمله لفظ عربی است و «دوید» لفظ فارسی است پس برطبق قاعده فارسیه می‌باید که به «ذال» معجمه باشد پس قافیه مختل می‌گردد و نیست جواب مگر آنکه قاعده جواز ابدال «دال» مهمله به «ذال» معجمه بعد حرف لین است پس اینجا به «دال» معجمه بدل نشد لیکن آنچه که نقل می‌کند از ابدال ظاهر آن وجوب ابدال «دال» مهمله به «ذال» معجمه؛ لیکن مولوی قدّس سرّه در امثال این باک نمی‌کنند.

قصهٔ یونس(ع) در بیان آنکه تضرع و زاری دفع بلاء آسمان است

قوم یونس را چو پیدا شد بلا　　　ابر پرآتش جدا شد از سما

خلاصه آن است که قوم یونس علیه‌السلام چون عذاب دیدند مشتغل به تضرع و زاری شدند پس عذاب مرتفع شد و به این مشیر است این آیه «فَلَوْ لا کانَتْ قَرْیةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلاّ قَوْمَ یونُسَ لَمّا آمَنُوا کشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ اَلْخِزْی فِی اَلْحَیاةِ اَلدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ» (یونس: ۹۸)؛ پس نیست

هیچ یکی از اهل قریه که ایمان آوردند پس نافع شود ایمان ایشان را در رفع عذاب که ایمان نیاوردند[1] مگر در گرفتاری در عذاب نه در وقت رؤیت عذاب و عادت الهیه آن است که بعد نزول عذاب ایمان به کار نمی‌آید و رفع عذاب مگر قوم یونس هرگاه که ایمان آوردند کشف کردیم از آن قوم یونس عذاب خواری را در حیات دنیا و برخورداری دادیم ایشان را تا وقت معین که آن اجل مقدر است و سبب آن است که قوم یونس به مجرد دیدن عذاب ایمان آوردند و تضرع کردند و توبه کردند پیش از آنکه گرفتار عذاب شود پس تضرع و ایمان قبول شد و عذاب مرتفع شد و اما اقوام دیگر سوای قوم یونس پس ایمان ناوردند وقت رؤیت عذاب بلکه در وقت رؤیت عذاب گفتند هذا ممطرنا[2] و امثال آن و بعض از آن‌ها وقت گرفتار شدن در عذاب ایمان آوردند پس مقبول نشد تا عذاب آمده مرتفع شود پس مراد از نفع اینجا نفع خاص است که ارتفاع عذاب آمده در این دار دنیا. و شیخ محب اللّٰه قدّس سرّه تصریح فرمود که مراد از نفع، نفع[3] دنیایی مثل ارتفاع عذاب رسیده در دنیا و اما از عدم نفع در آخرت پس آیه ساکت است پس از این آیه لازم نمی‌آید که ایمان فرعون در آخرت مقبول نباشد و فرعون بعد گرفتار شدن در عذاب غرق، ایمان آورد و این ایمان نفع نکرد تا از غرق خلاص شود لیکن در آخرت مقبول شد که طاهر و مطهر رفت در آخرت و استدلال بعض علماء ظاهر به این آیه بر کفر فرعون و عدم نفع ایمان در آخرت باطل است.

جملگی آوازها بگرفته شد　　　رحم آمد بر سر آن قوم لُد

.....

قصهٔ یونس دراز است و عریض　　　وقت خاک است و حدیث مستفیض

یعنی قصه یونس عریض است آن را ترک باید کرد و مشغول به قصه برداشتن خاک مشغول باید شد.

که برابر می‌نهد شاه مجید　　　اشک را در فضل با خون شهید

قال رسول اللّٰه صلی‌اللّٰه‌علیه‌وآله‌وسلم: «لیس شیء احب الی اللّٰه من قطرتین؛ قطره دموع من خشیة اللّٰه و قطره دم یراق فی سبیل اللّٰه»[4]؛ نیست چیزی محبوب‌تر نزد اللّٰه از دو قطره یکی قطرهٔ

---

۱. در اصل: نادرند.

۲. اشاره است به آیه ۲۴ سوره احقاف: «هذا عارض ممطرنا».

۳. در اصل: نقع.

۴. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف: ج۷، ص۸۸.

اشک از خوف و ترس اللّه تعالی و دیگر قطره خون که ریخته شود در راه جهاد. پس از این حدیث معلوم شد ریختن خون در جهاد و ریختن اشک از خشیة الله هر دو محبوب‌ترند نزد الله تعالی. و معلوم است که ریختن اشک جهاد است با نفس و ریختن خون جهاد با کفار است و جهاد با نفس جهاد اکبر است و جهاد با کفار جهاد اصغر است پس ریختن اشک از خشیت افضل باشد از ریختن خون در جهاد و چون این هر دو افضل اعمال‌اند پس ریختن اشک افضل است./۵۰/

فرستادن اسرافیل علیه‌السّلام به خاک که برو قبضهٔ برگیر از خاک بهر ترکیب آدم صلوات اللّه علیه و سلامه علیه.

کای فرشته صور و ای بحر حیات　　　که ز دمهای تو جان یابد ممات

در حدیث مروی ترمذی واقع است در تفسیر صور «الصور قرن ینفخ فیه»[1]؛ صور قرنی است نفخ کرده می‌شود در آن و ظاهر است که قرن در جانبی واسع می‌شود و در جانبی تنگ و در این همه موجودات عالم از سماوات و ارض در این صورت پس در اعلی سماواتند و جانب اسفل آن سوی مرکز است پس صور در جانب اسفل تنگ است و در جانب اعلی وسع. این چنین تحقیق کردند اکثر اهل اللّه.

و اما شیخ اکبر قدوة محققان پس می‌فرمایند که در این جانب اسفل عالم خیال است و عالم خیال اوسع است پس جانب اسفل اوسع باشد و چون در این صور این عالم اجسام است پس در یک نفخه این عالم خراب شده ملحق عالم برزخ شوند و عالم برزخ مثال مطلق که ارواح بعد مفارقت ابدان در این عالم باشند و به حسب اعمال خود در این عالم مانند و معذب باشند و این عالم را حاوی است این صور را و چون نفخه دیگر واقع شود در این صور همه حیات یافته به ارض محشر آیند این است تحقیق صور بر وجه اجمال.

رحمت تو وان دم گیرای تو　　　پر شود این عالم از احیای تو

.....

انگبین داروی تن رنجور را　　　چشمه کرده باطن زنبور را

.....

من از این تقلید بویی می‌برم　　　بدگُمانی می‌دود اندر سَرم

---

۱. ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود: ج۴، ص۲۰۲۵.

.....

امر کردی در گرفتن سوی گوش　　　نهی کردی از قساوت سوی هوش

یعنی این امر را به گوش رسانیدی و نهی از قساوت به هوش رسانیدی پس معلوم شد که این امر حتمی نبود پس امتثال نهی از قساوت کرده شد که رحمت نزد تو فضیلت دارد از این تقریر واضح شد که در عدم امتثال این امر عصیان نبود.

فرمان آمدن به عزراییل به برداشتن خاک و تضرع کردن خاک و ناشنودن و برداشتن عزراییل به اذن اللّه

آن ضعیف زال ظالم را بیاب　　　مشت خاکی زو بیاور هین شتاب

در بعض شروح مذکور است خاک را ظالم گفت از جهت آنکه از مضمون ما صنع فهو خیر له غافل بود و به زاری درآمد و ندانست که از وی مسجود ملائک بوجود می‌آید.

خاک بر قانون نفیر آغاز کرد　　　داد سوگندش بسی با سوز و درد

.....

گفت نتوانم بدین افسون که من　　　رو بتابم ز امر او سر و علن

این امر که متوجه به عزراییل شده بود امر حتم بود، لهذا ترک را راه نداد و به خلاف امر متوجه به ملائک ثلاثه قبل این.

گفت آخر امر فرمود او به حلم　　　هر دو امرند آن بگیر از راه علم

یعنی امر به حلم نیز متعلق است و حلم شفقت و رحمت می‌خواهد و مقتضی رحمت آن است که کسی را اباء نرسد و کار آن کرده شود که خوشی دیگری باشد در آن./۵۱/

گفت آن تأویل باشد یا قیاس　　　در صریح امرکم جُو التباس

یعنی حلم در ترک مأموریت نیست موافق حلم که به آن امر واقع شده دیگر است پس ترک این مأموریت به امر صریح به جهت آنکه در این حلم است قیاس مأموریت بر غیر مأموریت و تجویز ترک مأمور به این قیاس جائز نیست و این تأویل امر است به این قیاس.

فکر خود را گر کنی تأویل به　　　که کنی تأویل آن نامشتبه

یعنی فکر خود را تأویل کردن بهتر است و آن امر محکم که در آن اشتباه را راه نیست تأویل نباید کرد این هرگز و او جائز نیست.

قهر حق بهتر ز صد لطف من است　　　منع کردن جان ز حق جان کندن است

خلاصه آنکه قهر حقّ مشتمل بر رحمت است که در رحمت در آن مضمر است و این قهر در حقیقت رحمت است و این خلاف قهر خلق است که خالی از رحمت است.

هین رها کن بدگمانی و ضلال　　　سر قدم کن چون‌که فرمودت تعال

یعنی چون اللّه تعالی طلب کرد مسارعت باید کرد و از قدم باید دوید.

باری آن امر سنی را هیچ‌هیچ　　　من نیارم کرد وَهن و پیچ‌پیچ

.....

این همه بشیند آن خاک نژند　　　زان گمان بد بدش در گوش‌بند

.....

گوش من از غیر او گویی کر است　　　امر او از جان شیرین خوش‌تر است

.....

جان چه باشد کش گزینم بر کریم　　　کیک چه بود که بسوزم زو گلیم

.....

گوش من کرست از زاری‌کنان　　　که منم در کف او همچون سنان

.....

بیان آنکه مخلوقی که ترا از او ظلمی رسد همچون آلتی است

چنانکه در مثل است عارف آن بود که رجوع کند به ظاهر لیکن نه از جهل بل برای مصلحتی چنان که بایزید قدس سره گفت چند سال است با مخلوق سخن نگفته ام و نشنیده ام لیکن خلق پندارند که با ایشان گویم و شنوم زیرا که مخاطب اکبر را نمی بینند که ایشان چون صدایند چون منسوب به حق است پس ظلم نیست که فعل حق تعالی از حکمت نیست و این فعل ظلم است بماناد که مکوب مخلوق است که مخلوق حکمت نمی‌داند و لهذا مخلوق دیگر می‌خواهد.

قال الجدار للوتد لم تشقنی قال الوتد انظر الی من یدقنی؛ گفت دیوار مر میخ را که چرا شق می‌کنی تو مرا گفت میخ نظر کن سوی کسی که می‌گوید بد مرا در احیاء العلوم مذکور است.

سئل من یدقنی به جای انظر من یدقنی؛ سؤال کن کسی را که می‌گوید مرا تتمه این مثل این است. فلم یترکنی و رای الحجر الذی ورائی، و او در ورای اول کلمه علی‌حده است به معنی مع و حجر فاعل لم یترکنی است و معنی پس بگذاشت یار ما وای من مر آن سنگ که بر پشت من است

که او می‌گوید مرا.

او به صنعت آزر است و من صنم   من شوم آن آلتی که سازدم

در این ابیات اشاره است به آنکه این انواع و افراد که در این علمند همین جوهر عماست که به صور مختلفه ظاهر می‌شود به هر صورت که برمی‌آید به حسب مقتضی صورت از آن آثار پیدا می‌شود و طاری می‌گردد لهذا محققان صوفیه می‌گویند که تمام عالم مجموعهٔ اعراض‌اند که در این جوهر عما ظاهر شده./۵۲/

من چو کلکم در میان اِصبَعین   نیستم در صف طاعت بَین بَین

«بین بین» مستعمل است به معنی مترود.

یعنی در صف طاعت مترود نیستم بلکه مستقیم بر طاعتم و بعضی گفته که مراد آن است این‌چنین نیم که پاره در اختیار خود باشم و پاره در اختیار حق بلکه اختیار خود را مسلم سوی حق کرده‌ام و معنی اول اولی است.

گفت یزدان که به علم روشنم   که ترا جلاد این خلقان کنم

«جلاد» کَنندهٔ پوست و جداکنندهٔ پوست از گوشت. و مراد اینجا تفویض خدمت امانت است. چون در امتثال امر چنین چالاکی که تضرع دیگری نشنید این خدمت امانت به او تفویض شد.

گفت اسبابی پدید آرم عیان   از تب و قولنج و سرسام و سنان

از صداع و ما شرا و از خناق   وز زکام و وز جذام وز فواق

سدهٔ و اسهال و استسقا و سل   کسر و ذات الصدر و لدغ و درد دل

«قولنج» دردی است در امعا، «سرسام» ورم دماغی است، «صداع» دردسر و «ما شرا» عبارت از ورمی که بدن را لاحق شود و در اکثر سمیت دارد، «خناق» ورمی است در حلقوم چنین که اگر زیاده شود تنفس موقوف گردد، «زکام» مرضی است که انجره به دماغ رسیده آب شده نازل گردد از بینی و از حلق و جز آن، «جذام» مرضی است که در بدن پیدا آید، و صدید و خون ریزد، «فواق» مرضی است در معدهٔ که آن را به هندی هچگی گویند، «سده» گرفتگی است در مجاری که از آن مجاری بند شوند، «اسهال» مرض معروف است، «استسقا» مرضی است که از ضعف جگر چنین سده پیدا آید که از آن تمام بدن متورم شود و تا شکم همچو نقاره و یا مشک منتفخ گردد، و «سل» جراحت است در شش و یا حجاب که از آن خون و یاریم از سرفه بیرون آید، «کسر»

شکستگی عضوی، «ذات الصد» ورمی است که عارض می‌شود در حجاب سینه، «لدغ» گزیدن مار و مثل آن، و شاید که از «درد دل» وجع الفؤاد مراد باشد.

زان که هریک زین مرضها را دواست چون دوا نپذیرد آن فعل قضاست

.....

جواب آمدن از حضرت عزت عزراییل را که آنکه نظر بر زخم و تیر ندارد به تو نیز نبیند که تو نیز سببی اگرچه مخفی تری قال الله تعالی و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ» (واقعه: ۸۵)

اللّه تعالی می‌فرماید که ما اقرب هستیم سوی میت وقت عروض موت از شما و لیکن نمی‌بینید شما گویند که مراد از این قرب بودن مشهود آن میت چنان‌که شیخ اکبر قدوه محققان می‌فرماید که به وقت احتضار ایمان با کشف و عیان حاصل می‌شود محتضر را، و نیست مراد قرب عینیه که این را اختصاص به حال احتضار نیست.

گفت یزدان هرکه باشد اصل دان پس ترا کی بیند او اندر میان

خلاصه جواب آن است که آن‌ها که نظر از اسباب دوخته‌اند نظر بر مسبب الاسباب دارند و تو را به میان نمی‌بیند پس تو را دشمن چگونه گیرند.

گرچه خویش از عام پنهان کرده‌ای پیش روشن دیدگان هم پرده‌ای

.....

آن که ایشان را شکر باشد اجل چون نظرشان مست باشد در دِوَل

اشاره است سوی جواب دیگر این قوم را که نظر بر اسباب دوخته حق مسبب را می‌بینند پس ایشان را مرگ گوار است پس ایشان از عروض مرگ بددل نشوند تو را از عروض مرگ دشمن نگیرند.

آن رخام خوب و آن سنگ لطیف برج زندان را بهی بود و الیف

هیچ زندانی نگوید این فشار جز کسی کز حبس آرندش به دار

«رخام» سنگ نرم، «خوب» به معنی زیبا، «بهی» خوب و زیبا، «الیف» گرفته شود، و «فشار» در بیت ثانی تالی به معنی بیهوده. و در این ابیات تمثیل است مر بودن روح را در این بدن در دار دنیا به مقید بودن زندانی در خانه مزین از سنگ و امثال آن و موت را به خراب کردن این دار مزین را برای خلاص کردن زندانی از قید./۵۳/

کین طلب در تو گروگان خداست زانکه هر طالب به مطلوبی سزاست

.....

می‌زند جان در جهان آبگون   نعره یا لَیتَ قَوْمِی یعْلَمُونَ

.....

گر نخواهد بی‌بدن جان تو زیست   فِی اَلسَّماءِ رِزْقُكُمْ روزی کیست

«وَ فِی اَلسَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ» (زاریات: ۲۲)؛ در آسمان رزق شما هست و آنچه وعده کرده می‌شوید. یعنی آنکه رزق شما مقدر است و آنکه موعود شما است نیز مقدر است البته خواهد رسید و بعض از بودن رزق در آسمان مراد داشته امطار را که سبب رزق و مولوی به لسان اشاره از رزق، رزق معارف مراد داشته و از سماء علو یعنی رزق معارف شما در علو است چون از این سفل دنیا و بدن بیرون شوی رزق معارف به تو رسد و آنچه که به لسان رسل صلوات اللّه‌علیهم موعود شده نیز رسد.

در بیان وخامت چرب و شیرین دنیا و مانع شدن آن از طعام اللّه

چنانچه فرموده الجوع طعام اللّه یحیی به ابدان الصدیقین؛ گرسنگی طعام اللّه است حیات می‌یابد به آن بدن‌های صدیقان.

و مولوی قدّس سرّه تفسیر می‌فرمایند: ای: فی الجوع تصل طعام اللّه عزوجلّ؛ یعنی در گرسنگی می‌رسد طعام اللّه عزوجلّ.

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی»[۱]؛ فرمود رسول اللّه صلی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم بیتوتت می‌کنم نزد رب خود طعام می‌دهد ما را و سقی آب می‌کند ما را.

این حدیث در صوم وصال واقع است و معنی آنکه در گرسنگی صوم وصال ما را رب از نزد خود اطعام می‌کند و اسقاء و این طعام مخالف است مر طعام دنیا را که طعام دنیا را که طعام علوم و معارف است لیکن سیر می‌گرداند و قوت می‌دهد و قوله عزوجلّ «یرْزَقُونَ فَرِحِینَ» این در حق شهدا واقع است و تمام آیه این است «وَ لا تَحْسَبَنَّ اَلَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اَللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یرْزَقُونَ فَرِحِینَ بِما آتاهُمُ اَللّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران: ۱٦۹-۱۷۰)؛ مپندار ای مخاطب کسانی را که مقتول شدند در راه اللّه یعنی در جهاد اموات بلکه آن‌ها زنده‌اند نزد رب خود رزق داده می‌شوند درحالی‌که خوشند و در فرحتند به آن چیز که داد آن‌ها را از فضل رب و این رزق مخاطب رزق دنیا

---

۱. ابن راهویه اسحاق بن ابراهیم، مسند اسحاق بن راهویه: ج۲، ص٤٦۳.

است از آن نعم حاصل می‌شود و فوق نعم از رزق دنیا و آن رزق موجب حصول علوم و معارف الهیه است و می‌تواند که در آیه عام گرفته شود از شهید سیف در جهاد و از قتیل عشق که اولیااند.

وارهی زین روزی ریزه کثیف　　　در فُتی در لُوت و در قوت شریف

گر هزاران رطل لوتش می‌خوری　　　می‌روی پاک و سبک همچون پری

این طعام معنوی که از نزد رب می‌رسد جائع را، و در بیت تالی می‌فرمایند که از این طعام هر قدر که خورد سبک‌تر باشد و خوش باشد نه همچو طعام دنیا که زیاده آن ضرر می‌رساند.

که نه حبس باد و قولنجت کند　　　چارمیخ معده آهنجت کند

.....

گر خوری کم گرسنه مانی چو زاغ　　　ور خوری پر گیرد آروغت دماغ

کم خوری خوی بد و خشکی و دق　　　پرخوری شد تخمه را تن مستحق

این بیتین در بیان حال طعام است در جواب آن مغفل که گفت چه خوش بودی که مرگ در جهان نبودی و این جهان را زوال نبودی.

باش در روزه شکیبا و مُصِر　　　دم به دم قوت خدا را منتظر

.....

بینوا هر دم همی‌گوید که کو　　　در مجاعت منتظر در جست‌وجو

.....

سر برآور همچو کوهی ای سند　　　تا نخستین نور خور پرتو زند

.....

[جواب آن مغفّل که گفته است خوش بودی این جهان اگر مرگ نبودی و خوش بودی ملک دنیا اگر زوالش نبودی و علی هذه الوتیرة من الفشارات]

آن دگر گفت ار نبودی مرگ هیچ　　　که نیرزیدی جهان پیچ‌پیچ

...../٥٤/

مرگ را تو زندگی پنداشتی　　　تخم را در شوره خاکی کاشتی

یعنی این زندگی دنیاوی مرگ است و از جهل زندگی دیده می‌شود.

عقل کاذب هست خود معکوس بین　　　زندگی را مرگ بیند آن غوین

[غوین] جمع غوی است به معنی گمراه، مخفف کرده شد برای شعر و در بعض نسخ به جای «غوین»، «غبین» و «غنین» به معنی غبن داده شده از شیطان و نفس.

فیما یرجی من رحمة اللّه تعالی معطی النعم بالاستحقاق در بیان چیزی که امید داشته شده از رحمت اللّه که عطاکننده نعم است به استحقاق اعیان ثابته در علم الهی «وَ هُوَ ٱلَّذِی یُنَزِّلُ ٱلْغَیثَ مِنْ بَعْدِ ما قَنَطُوا وَ ینشُرُ رَحْمَتَهُم (شوری: ۲۸)؛ و آن اللّه آن است نازل می‌کند باران را بعد نامید شدن آن‌ها و پراکنده می‌کند رحمت خود را تا اثر آن به همه کسان رسد و رب بعد یورث قربا و رب معصیته و میمونة و رب سعادت باقی من حیث یرجی النقم لیعلم ان یبدل سیئاتهم حسنات و بسیار دوری که پیدا می‌کند قرب را بعد دوری قرب می‌آید به وجهی که مسبب از بعد می‌گردد و بسیار معصیت میمونه است و بسیار سعادت است که می‌آید از جایی که امید داشته می‌شود نقمات در آن تا دانسته شود که اللّه تعالی مبدل می‌سازد سیئات این‌ها را به حسنات و نفس سیئه حسنه گردد از تبدیل اللّه تعالی چنان‌که سابق تفضیل آن تبدیل گذشت.

در حدیث آمد که روز رستخیز　　　امر آید هر یکی تن را که خیز[1]

مراد از این عام است مر تنها حیوانات را نیز زیراکه حشر عام است مر انسان را و دیگر حیوانات را.

نفخ صور امر است از یزدان پاک　　　که برآرید ای ذرایر سر ز خاک

یعنی امر حق سبحانه به صورت نفخ صور ظاهر شده.

صبح محشر کوچک است ای مستجیر　　　حشر اکبر را قیاس از وی بگیر

«مستجیر» پناه جوینده.

مقصود آنکه نوم به‌منزله موت است که در قوم نیز روح جدا می‌شود از بدن. قال اللّه تعالی «اَللّهُ یَتَوَفَّی ٱلْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ ٱلَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها» (زمر: ۴۲)؛ اللّه وفات می‌دهد انفس را وقت موت آن انفس و وفات می‌دهد آن نفس را که نمرده است در نوم او و چون وقت صبح در یقظه آید تا روح به بدن مراجعت کند پس این موت و حشر هر روز موجود است و این حشر اصغر است بر این حشر اکبر را قیاس باید کرد از موت سوی حیات خواهند آمد چنان‌که از نوم سوی یقظه می‌آید.

آن‌چنان‌که جان بپرد سوی طین　　　نامه پرد از یسار و از یمین

از اینجا بیان احوال مؤمنان است زیراکه کافر یا مجاهر است یا منافق است اما کافر منافق پس

---

۱. در اصل: خیر.

اگرچه او را نامهٔ اعمال هست لیکن نامهٔ او در وزن سنجیده نمی‌تواند شد و او را وزن نخواهد بود او بخشیده نمی‌تواند شد و در ابیات آینده مذکور گردد که صاحب نامه بسیار مغفور شود و از خلود دوزخ بازماند و این در منافق راست نمی‌آید و اما کافر مجاهر پس او را نامهٔ اعمال نیست تا از یمین باشد و یا از یسار. چنان‌که در فتوحات مذکور است که الکافر لا کتاب له و نیز در فتوحات مذکور است که مشرکان را وزن نیست زیراکه مشرکان را عمل خیر محبوط است پس نیست مر مشرک این‌ها را اوزان آن عمل از خیر پس وزن قائم کرده نشود برای مشرکان. آری مشرکان را گناهی هست که داده شوند از پس پشت خودها این مشرکان آنهایند که کتاب اللّه را انداخته‌اند از پس پشت خودها و اشترا کردند به آن ثمن قلیل از حطام دنیا. در فتوحات مذکور است لیس اولئک الا الائمة الضالون المضلون الذی ضلوا و اضلوا نیستند این‌ها که داده شوند کتاب از پس پشت مگر ائمه ضاله و مضله چنین مضله که خود گمراه شدند و گمراه کردند دیگران را و نیز مشرکان مجاهران را حساب نیست بلکه بدون و حساب داخل در نار شوند پس نامهٔ اعمال این‌ها را نباشد که داده شود از یمین و یا از شمال. در فتوحات مذکور است که چون حشر قائم شود و زمین مدبر کرده شود و سماء منشق شود و نجوم منکدر و بی‌نور شوند و شمس سیاه گردد و قمر منخسف گردد و وحوش حشر کرده شود و نفوس به ابدان تزویج کرده شوند و ملائکه نازل شوند و ندا دهند این الذین کانت «تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» (سجده: ١٦)، کجااند آن کسانی که دور بودند جنبها ایشان از خوابگاه خود درحالی‌که یاد می‌گیرند رب خودها از خوف غضب و طمع رحمت و از آنکه رزق دادیم آن‌ها را نفقه می‌کنند پس آورده شوند این‌ها سوی جنت باز ندا آید از جانب حق نداء فانی.

شیخ اکبر قدوه محققان فرموده‌اند معلوم نیست که این ندا از حق بلا واسطه خواهد بود یا از کسی که مأمور شده باشد به این ندا و آن نداء این است این الذین کانوا «لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّهِ وَ إِقامِ الصَّلاةِ وَ إِيتاءِ الزَّكاةِ» (نور: ٣٧)، کجااند آن کسانی که در لهو نمی‌اندازد این‌ها را تجارت و نه بیع از یاد اللّه و اقامت الصلاة و اداء الزکاة پس آورده شوند این‌ها سوی جنت بعد از آن بشنوند نداء ثالث.

شیخ اکبر قدوه محققان فرمود لا ادری أ هو نداء الحق او نداء عن امر الحق. و آن ندا نیست یا اهل الموقف ستعلمون الیوم من اصحاب الکرام این اللذین صدقوا اللّه ما عاهدوا علیه لیجزی الصادقین بصدقهم. قریب است که معلوم کنید امروز که کیانند اصحاب کرام کجااند آن‌ها که

صادق شدند اللّه را به آن چیزی که عهد کردند بر آن چیز اللّه را برای اینکه جزاء دهد صادقان را به صدق ایشان بعد این ندا کرده شوند به آنکه داخل کرده شوند جنت را بعد این ندا خارج شود عنقی از آتش و استشراف کند بر اهل موقوف انی وکلت بکل جبار عنید به‌درستی که من موکول هستم برای هر جبار عنید پس خواهد چید این عنق و بلع خواهد کرد از میان صفوف مثل چیدن طائر حب سمسم را پس وقتی که نگذارد احدی را از جبار عنید در موقف پس ندا کند نداء ثانی انی وکلت بمن آذی اللّه و رسوله به‌درستی که من موکول شدم بر کسانی که ایذا دادند اللّه را و رسول اللّه را پس خواهد چید و بلع خواهند کرد این موذیان اللّه را و رسول اللّه را و بلع خواهد کرد مثل طائر حب سمسم را از میان خلایق پس وقتی که نگذارد احدی را از این موذیان نداء کنند نداء ثالث یا اهل الموقف انی وکلت بمن سب بخلق لخلق اللّه یا اهل موقف به‌درستی که موکول شدم به کسانی که خواستند که پیدا کنند مثل خلق اللّه یعنی صورت ذی روح مصور سازند پس خواهند چید این مصوران را و بلع خواهند کرد.

و شیخ اکبر قدوه محققان فرمود که مراد از این مصور آنهانند که در کنایس تصویر می‌کنند صور را برای آنکه عبادت کرده شود این صور و آن‌ها که صورت می‌سازند از اصنام برای عبادت آن اصنام و دخول این طوائف ثلاثه از مؤمنان در جنت و دخول این طوائف ثلاثه از کافران در نار قبل وقوع حساب است و این طوائف ثلاثه از کافران داخل شوند در نار بدون حساب است و طائفه اول ایشان از متکبران علی اللّه‌اند و طائفه دوم مشرکان‌اند که در قصد ایذاء رسول اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم بودند و طائفه ثالث آن‌ها که اله غیر اللّه می‌گیرند پس باقی نمانند در موقف محشر مگر منافقان و فرق ضاله مؤمنانی که مخلوط ساخته‌اند با ایمان خود سیئات را پس محتاج شوند سوی شفاعت برای اخلاص از وقوف تا حساب گرفته شوند و شفاعت برای مغفرت بعد حساب است و شفاعت برای اخراج از نار، بعد دخول در نار و اما شفاعت برای نیل درجات پس برای طوائف ثلاثه از مؤمنان است که داخل شوند جنت را بلا حساب و برای اینکه در موقف نباشد.

چون شود بیدار از وقت سحر — بازآید سوی او آن خیر و شر

گر ریاضت داده باشد خوی خویش — وقت بیداری همان آید به پیش

اشاره است به آنکه آنچه او در دار دنیا عمل است عین آن حقیقت عمل جزاء واقع شود و حقیقت واقعیه اعمال روز حشر مکشوف شود که روز حشر روز بیداری است و در بیداری چنان‌که

حقیقت هست ظاهر شود در بودن در دنیا چون نوم و غفلت است پس از حقیقت واقعیه غافل بود در دار دنیا، مضرات به صورت ملذذات ظاهر شد و بالعکس.

ور بُد او دی خام و زشت و در ضلال چون عزا نامه سیه یابد شمال

«عزاء» سختی و بر مصیبت صابر و قانع بودن، و مراد اینجا لباس اهل مصیبت است و مراد از «نامه» سیاه‌نامه که در آن اعمال بد مکتوبند.

و معنی آنکه نامه اعمال بد در شمال یابد همچو لباس صاحب مصیبت.

حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود

«زدودن» جلا دادن امثال شمشیر و آئینه را مراد ظاهر ساختن است.

لیک این نامه خیال است و نهان وان شود در حشر اکبر بس عیان

بدان که اللّه تعالی می‌فرماید «وَ کلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ یوْمَ اَلْقِیامَةِ کتاباً یلْقاهُ مَنْشُوراً» (اسراء: ۱۳)؛ هر انسان را لازم گردانیدم طائر او را در عنق او و خارج خواهم کرد آن طائر را که کتابی خواهد افتاد آن انسان را کتاب چنین که منشور است محققان مفسران برآنند که مراد از طائر نامه اعمال است پس این نامهٔ اعمال در عنق هر شخص مخفی است به صورت دیگر و در روز قیامت به صورت کتاب مصورشده به دست خواهد آمد.

و مولوی قدّس سرّه این پنهانی کتاب را در عنق به خیال تعبیر فرمودند به جهت آنکه آنچه در عنق است مسطور است بر صورت دیگر و بودن آن بر صورت کتاب در خیال است و این مراد نیست که نامهٔ اعمال محض امر خیالی است واقعیت ندارد و این در روز قیامت مصور خواهد شد.

نقد نیکو شادمان و تازناز نقد قلب اندر زحیر و در گداز

«تاز» اول به «تاء» مثناة فوقانیه مخفف تازه است و «ناز» ثانی با «نون» است و مراد صاحب ناز و می‌تواند که «تاز»[1] اول مضاف باشد یعنی تازه از به جهت «ناز» و یا ثانی نیز به «تاء» مثناة باشد و تکریر برای تأکید.

و مراد از «نقد نیکو» آنهانند که بلا حساب به جنت روند از طوائف مذکور سابقا و آن‌ها آنهااند که اعمال آن‌ها بر آن‌ها عرض کرده شود و مناقشه در حساب نرود و این‌ها اصحاب حساب تیسراند و ایشان همه شاد باشند و مراد از «نقد قلب» آنهانند که بر آن‌ها مناقشه حساب

---

۱. در اصل: تاء.

رود و مراد از «زحیر» رنج است.

و حاصل آنکه آن‌ها در حساب افتند در رنج و گداز خواهند بود قبل از فراغ حساب و این رنج تمام مر همه کسان را که محاسب شوند چنان‌که حدیث شریف است «من حوسب عذب»[۱] شاهد است بر آن یعنی کسی که حساب گرفته شود از او معذوب گردد و تفسیر حساب در آخر این حدیث واقع شده که مراد مناقشه در حساب است و بعد انقضای این رنج و تمام شدن حساب بعض مغفور گردند و به جنت روند و بعض در نار رفته خارج شوند به مغفرت و شفاعت و آن‌ها موحدان‌اند و بعض مؤبد در نار مانند و آن منافقان که این‌ها مؤبد در نار مانند چون کافران مجاهران از طوائف ثلاثه مذکور سابقا./۵۵/

بازمانده دیده‌ها در انتظار　　　تا که نامه ناید از سوی یسار

.....

چشم گردان سوی راست و سوی چپ　　　زانکه نبود بخت‌نامه راست زَپ

.....

پُر ز سَرتاپای زشتی و گناه　　　تسخر و خُنبک زدن بر اهل راه

.....

آن دغل‌کاری و دزدیهای او　　　و آن چو فرعونان اَنا و اِنّای او

نیست مراد از «فرعون» متکبران علی اللّه که دعوی ربوبیت کنند زیراکه این‌ها بدون حساب در دوزخ روند چنان‌که سابق مذکور شد و اینجا کلام در این‌ها است که محاسبند و نیز این متکبران نامه اعمال ندارند و کلام در آن است که نامه اعمال زشت به دست چپ یافته بلکه مراد از فرعونان گرفتاران نفس و منغمس در لذایذ نفسانیه و خود را بیننده و متکبر بر عباد اللّه.

چون بخواند نامه خود آن ثقیل　　　داند او که سوی زندان شد رحیل

یعنی آنکه نامه در یسار داده شده نامه خود را بخواند داند که در نار رود.

پس روان گردد چو دزدان سوی دار　　　جرم پیدا بسته راه اعتذار

این حکم همه کسان که نامه به دست چپ داده شده لیکن بعضی از آن‌ها خلاص شوند از نار به مغفرت و به شفاعت چنان‌که ظاهر شود.

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری: ج۱، ص۹۱.

آن هزاران حجت و گفتار بد — بر دهانشان گشته چون مسمار بد

.....

رخت ورزی بر تن و در خانه‌اش — گشته پیدا گم شده افسانه‌اش

.....

پس روان گردد به زندان سعیر — که نباشد خار را ز آتش گریز

.....

اشک می‌بارد چو باران خزان — خشک امیدی چو دارد آن جز آن

یعنی باریدن اشک به کار او نیاید چنان‌که باریدن باران در ایام خزان به کار نیاید و این برای آن است که خوف و بُکا را از آن در دار دنیا باید که این دار از او اعمال است و از این خوف و بُکای خائف و باکی حظ عظیم می‌گیرد اما در آخرت بعد رؤیت عذاب به کار ناید.

نامه‌ات این است کت آمد به دست — ای خدا آزار و ای شیطان‌پرست

مراد از خدا آزار آن‌کس است که اعمال بر طبق رضا حق نکند با وجود آنکه او مؤمن است و از شیطان‌پرست مراد آنکه بر وفق امر شیطان اعمال بکند با بودن او مؤمن و نیست مراد از شیطان‌پرست عابد شیطان که او را مشرک و از خدا آزار عدو اللّه مشرک زیراکه سابق دانستی که این‌ها نامه اعمال ندارند و قابل مغفرت نیستند.

بیهده چه مو مولی می‌زنی — در چنین کو امید روشنی

مول درنگ کردن در کار.

بنده گوید آنچه فرمودی بیان — صد چنانم صد چنانم صد چنان

این جواب از آن بنده است که با اللّه حسن ظن داشته بود در دار دنیا و در حدیث قدسی واقع است «انا عند ظن عبدی ابی»[1] می‌فرماید که من نزد ظن عبد من با من هستم چون عبد ظن نیک با او تعالی دارد از مغفرت و احسان اللّه تعالی به همان متجلی شود و در آخرت و شیخ اکبر قدوه محققان قدّس سرّه فرمود در وصایا باش حسن آن ظن به اللّه تعالی خصوص نزدیک موت و بودن حسن آن ظن نزد موت برای آن است که در حدیث صحیح مروی است امام بخاری واقع است انما

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۰۶۱.

الاعمال بخواتیمها[1] اعتبار اعمال به خواتم اعمال است پس حسن ظن وقت موت باید پس می‌باید بنده را که حسن آن ظن در هر آن اوان عمر خود باشد که هر آن محتمل آن است که وقت موت باشد.

بودم امیدی به محض لطف تو　　　از ورای راست باشی یا عتو

.....

خلعت هستی بدادی رایگان　　　من همیشه معتمد بودم بر آن

.....

لاابالی‌وار آزادش کنیم　　　وان خطاها را همه خط برزنیم

در حدیث اخراج آزادی آدم حکایت از اللّه تعالی خلقت هؤلاء للجنة و لا ابالی و خلقت هؤلاء للنار و لا ابالی[2]؛ پیدا کردم این‌ها را برای جنت و اشاره کرد به سوی گروهی ز بنی‌آدم و پیدا کردم این‌ها را برای نار و اشاره کرد به سوی گروه دیگر از بنی‌آدم.

لاابالی مر کسی را شد مباح　　　کش زیان نبود ز غَدر و از صلاح

...../٥٦/

آتش کز شعله‌اش کمتر شرار　　　می‌بسوزد جُرم و جَبر و اختیار

مقوله مولوی است قدس سره.

شعله در بنگاه انسانی زنیم　　　خار را گلزار روحانی کنیم

.....

ما فرستادیم از چرخ نهم　　　کیمیا یصْلِحْ لَکمْ أَعْمالَکمْ

قال اللّه تعالی: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللّهَ وَ قُولُوا قَوْلاً سَدِیداً یصْلِحْ لَکمْ أَعْمالَکمْ وَ یغْفِرْ لَکمْ ذُنُوبَکمْ وَ مَنْ یطِعِ اَللّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظِیماً» (احزاب: ۷۱-۷۰)؛ ای کسانی که ایمان آوردند اتقا کنید اللّه را، از او ترسید و بگویید قول سدید که پسندیدهٔ شرع است. چون این‌چنین کنید صالح گرداند اعمال شما را به وجهی که اعمال سیئه صالح گردد و مغفرت کند ذنوب شما را به وجهی که بودن ذنب مستور و زائل گردد و حسن آن پیدا شود.

و این کیمیاگری اللّه تعالی است که عمل سیئه را صالح و حسنه گرداند باز می‌فرماید کسی که

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری: ج۱۰، ص۱٦۰.

۲. بزار، احمد بن عمر، البحر الزخار (مسند بزار): ج۸، ص٤٦.

طاعت کرد اللّه و رسول او را پس به‌درستی که فائز به مطلوب شد به فوز عظیم.

و مراد از طاعت اللّه و طاعت رسول ایمان به اللّه و رسول است اگرچه مرتکب با مخالفت و ذنب باشد که مناسب مغفرت همان است نمی‌تواند که مراد از طاعت اتباع به جمیع وجوه باشد پس این جمله منفصل است از ما قبل خود و این آیه مثل قول اللّه تعالی است در حق تانبان «فَأُوْلَئِکَ یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ». تحقیق تبدیل سیئه به حسنه و صالح کردن اعمال[1] آن است که عمل صالح از او ظاهر شود و از عمل فتذکروا.

علماء ظاهر گویند که مراد از اصلاح اعمال آن است که عمل صالح از او ظاهر شود و از عمل سیئه بازماند و از مغفرت ذنوب تجاوز از آن و ندادن جزاء آن.

و مخفی نیست که معنی اول از یصلح اعمالکم قریب و متبادر است. و اللّه اعلم

خود چه باشد پیش نور مستقر　　　کرّ و فرّ اختیار بو البشر

مراد از «نور مستقر» نور حقّ که در مظاهر اعمال قرار گرفته.

و حاصل آنکه در اعمال که مظاهر اسماء الهیه‌اند نور حقّ مستقر است و آن حسن ذاتی وی است و لیکن از جهت آنکه مصادر به اختیار عبد است متصف به قبح گشته که مخالف امر بشری است واقع شده و چون مغفرت آمد مخالف آن از میان برخاست و بر حسن خود باقی ماند و تفصیل آن سابق گذشت پس مولوی می‌فرمایند که پیش این نور مستقر آنچه از اختیار عبد عارض هست چه باشد بلکه چون‌که عارض هست محو گردد.

و از ابو البشر مراد همه افراد انسانند که متلبس بشرند.

گر یکی از حرص و جوع آگنده‌ای　　　طمطراقی در جهان افگنده‌ای

«طم» چیزی پر کرده و «طراق» آوازی که به سبب فرح باشد مجموع عبارت از کرّ و فرّ باشد و نیز شطحیات مشایخ را طمطراق گویند.

از منی بودی منی را واگذار　　　ای ایاز آن پوستین را یاد دار

.....

قصهٔ ایاز و حجره داشتن او جهت پوستین و چارق و گمان داشتن خواجه تا شانش را که او را دفینه‌ای

---

۱. در اصل: اشمال.

است

می‌رود هر روز در حجره خلا   چارقت این است منگر در علا

«خلا» پوشیده که غیر در آنجا نباشد تا بر سر آگه شود، «چارق» به ضم «راء» نوعی از کفش است که او را با صحراییان می‌پوشند و بندی دارد که بر شتالنگ آن را می‌بندند. علابندی

هرکه اندر عشق یابد زندگی   کفر باشد پیش او جز بندگی

یعنی عاشق را باید که پیش معشوق ذلیل و در رضای معشوق باشد و اگر ظاهر به ربوبیت شده تصرف در عالم کند پس این تصرف و ظهور به ربوبیت از معشوق می‌بیند نه از خود که خود را قرین معشوق می‌بیند پس تصرف می‌کند و این بیت مقوله مولوی است.

که امرِ سلطان است بر حجره زنم   هر یکی همیان زر در کش کنم

«کش» به «کاف» عربی به معنی بغل و سینه.

چه محل دارد به پیش آن عتیق   لعل و یاقوت و زمرد یا عقیق

«عتیق» به معنی آزاد است و اینجا[1] مراد یکتا است که محتاج ابناء جنس نباشد و در ابناء جنس فرو باشد.

و در بعض نسخ «عشیق» واقع شده به معنی معشوق. یعنی آن ایاز که عشیق[2] است و فرد است در ملازمان و یا اینکه معشوق شاه است.

از ایاز این خود محال است و بعید   کو یکی دریاست قعرش ناپدید

هفت دریا اندرو یک قطره‌ای   جملهٔ هستی ز موجش چکره‌ای

شاه شاهانست و بلک شاه‌ساز   وز برای چشم بد نامش ایاز

ظاهر آن است که این مدح ایاز است از شاه، و می‌تواند این مقوله مولوی قدّس سرّه باشد که از ایاز انتقال کرده سوی بندهٔ خاص خدا، ستایش‌کنندهٔ بنده خاص است. و این اخیر اولی است و بیت تالی بر آن انطباق شدید دارد.

«چکره» به «جیم» فارسی و «کاف» عربی، آبی که قطره‌قطره می‌چکد.

و قوله شاه شاهان است بلکه شاه‌ساز مقوله شاه است در وصف ایاز مربوط است به قول وی

---

۱. در اصل: آنجا.

۲. در اصل: عتیق.

قدّس سرّه از ایاز این خود محال است و بعید بر تقدیر انتقال او می‌تواند که مراد از «ایاز» عبد باشد و از «شاه شاهان» آله مستجمع جمیع سماء و صفات و معنی آن باشد که آن بنده خاص عین اله است از برای چشم عامه نام وی عبد است پس این بیت نیز در تحت انتقال داخل باشد.

چشم‌های نیک هم بر وی بد است　　　از ره غیرت که حُسنش بی‌حد است

یعنی چشم‌های نیک نیز بر وی در حکم چشم بد است که چشم نیک اختفاء او می‌خواهد از غیرت با دیگری حسن او نیاید.

این‌قدر گرمم نگویم ای سند　　　شیشهٔ دل از ضعیفی بشکند

یعنی این‌قدر از وصف بندهٔ خاص و سر مکتوم بگویم شیشهٔ دل‌شکسته گردد که گنجایش اسرار مکتومه نمی‌تواند کرد پس لاچار بیرون آورده شد و خاصیت شیشه آن است که چون پر شود و آنچه که از آن پر شده است بیرون نیاید شکسته شود.

شیشهٔ دل را چو نازک دیده‌ام　　　بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام

یعنی جامه پاره کردم از دیوانگی تا جوش در دل نماند.

من سر هر ماه سه روزی ای صنم　　　بی‌گمان دیوانه گردم لاجرم

هین که امروز اول سه روزه است　　　روز پیروزست نه پیروزه است

چون ذکر عشق به میان آمد و مناسب عشق دیوانگی است و ذکر جامه دریدن هم آمد می‌فرمایند که سه روز تا از سر هر ماه دیوانه می‌شوم که عادت صاحب جنون آن است که از هر ماه سه روز دیوانه شود و این روز اول سه روز است که دیوانگی می‌آرد.

شیخ افضل اینجا حکایتی آورده که حجاج روزی به صحرایی برای شکار رفته بود از دور غلامی شبان دید که گوسفندان را می‌چرانید اسب خود را حجاج جولان کرده پیش آن غلام رفت و سلام کرد غلام جواب سلام داد حجاج از او پرسید که ای غلام حجاج ابن یوسف بر شما چگونه حاکمی است؟ غلام گفت: لعنت خدا بر وی که ظالم‌تر از وی حاکمی نشده است بی‌رحم و سفاک است و ناترس است امید از حقّ می‌دارم که زمین از لوث ظلم وی پاک شود. حجاج گفت که مرا می‌شناسی که من حجاج بن یوسفم. غلام گفت که تو مرا می‌شناسی گفت نی گفت منم از غلامان ابی‌ثور و در هر ماهی سه روز مرا مرض صرع می‌گیرد و من دیوانه می‌شوم و امروز روز صرع من و جنون من است حجاج بخندید او را خلعتی داد و در ابیات اشاره سوی این قصه

می‌تواند شد و این بعید نیست که غالب بودن جنون هر سه روز از هر ماه مثل شده باشد برای جنون غالب. و اللّه اعلم

و در مصرع ثانی بیت دوم می‌فرمایند که این روز، روز ازدیاد جنون روز فیروزی است که نزد عاشق دیوانگی ناشی از عشق فیروزی است و ترقی می‌فرمایند که فقط فیروزی نیست بلکه فیروزی است که خواص بسیار دارد و این جهت خواص ایشان از امرای انگشتری فیروزه نگاه می‌دارند و از جمله خواص آن فیروزی است و در بعض نسخ واقع شده «بی‌پیروزی» است مکان «فیروزه» است. و «بیروزی» به «باء» عربی است یعنی این روز دیوانگی عاشق روز فیروزی و نه روز بیروزی چنان‌که مخیل عامه است لیکن این صحیح نیست و از سهو کاتب است زیراکه بر این نسخه قافیه مختل می‌گردد و در بیت بی‌قافیه می‌ماند.

هر دلی را که سر آن شه بود　　　دم به دم او را سر مَه می‌بود

یعنی هر دلی را که خیال آن سر که حضرت حقّ است باشد هر وقت و هر نفس وقت جنون است و غیر حقّ از دیدار وی مستور است./۵۷/

در بیان آنچه بیان می‌شود صورت قصه است درخور صورتگران است و درخور آئینه ایشان و از قدوسی حقیقت آن نطق را شرم می‌آمد و از خجالت قلم سر و ریش می‌کند.

قصه محمود و اوصاف ایاز　　　چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز

.....

زانکه پیلم دید هندوستان به خواب　　　از خراج امید بر ده شد خراب

یعنی این پیل مست از خراج امید برده است و خراب گشته که سود خراج به او نمی‌رسد و می‌تواند که بر امر باشد و «ده» به کسر «دال» لفظ علی‌حده یعنی از اجر امید مدار و ده خراب شده پس خراج از کجا آید و بر هر تقدیر این مصراع کنایه از آن است که به سبب ورود مستی به وقوع رسانیدن سخن به فهم مستمع بر خواست.

کیف یاتی النظم لی و القافیه　　　بعد ما[1] ضاعت اصول العافیه

به چه صفت آید نظم شعر و قافیه یعنی به صفتی نمی‌تواند آمد بعد ضایع شدن اصول العافیه

---

۱. در اصل: باضاعت.

و آن قوی عقلیه است که در جنون باطل می‌شوند.

ما جنون واحد لی فی الشجون		بل جنون فی جنون فی جنون

نیست یک جنون مرا در غم بلکه جنون در جنون در جنون یعنی جنون‌های کثیره‌اند.

ذاب جسمی من اشارات الکنی		منذ عاینت البقاء فی الفنا

گداخت جسم من از اشارات پوشیده از آن مدّت معاینه کردم بقاء در فناء که در فنا فی اللّه بقاء به اللّه حاصل شود و چون این شهود شد پس اشارات خفیه را راه نماند.

ای ایاز از درد تو گشتم چو موی[1]		ماندم از قصه تو قصه من بگوی

این بیت مربوط است به این بیت قصهٔ محمود و اوصاف ایاز آه اضافه درد سوی ایاز اضافه سوی سبب است یعنی دردی که سبب ذکر ایاز پیدا شد می‌فرمایند که ای ایاز از دردی که به سبب تو در من پیدا شد که دیوانگی مراد ازدیاد عشق پیدا شد چون موی گشتم و ازقصه تو باز ماندم و قصهٔ نمی‌توانم گفت تو را باید که قصهٔ من بگو و بسیار افسانه عشق تو خواندم الحال من افسانه شدم باید که تو افسانه من خوانی.

خود تو می‌دانی نه من ای مقتدا		من که طوریم و تو موسی وین صدا

.....

کوه بیچاره چه داند گفت چیست		زان که بیچاره ز گفتیها تهی است

.....

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است		این چه سودا و پریشان گفتن است

.....

نی گناه او راست کو عقل[2] ببرد		عقل جمله عاقلان پیشش بمرد

چون در بیت سابق فرمود چون عقل و هوش نماند پس مر او تخلیط هیچ گناه نیست پس متوهم می‌شد که گناه برنده عقل است پس دفع این توهم می‌فرمایند که برنده عقل را نیز گناه نیست زیراکه در بردن این عقل به کمال می‌رساند و بعض شارحان گفته‌اند اینکه «نی» تأکید حکم سابق است و معنی آنکه این نیست گناه من بلکه گناه برنده عقل است و در این تقریر سوء ادب ظاهر

---

۱. در بعض نسخ مو.

۲. در بعض نسخ عقلم.

است و عذر از آن، آن است که از دیوانگان عشق این‌قدر سوء ادب مضایقه ندارد و تقریر اول اولی است که در آن اصلا احتمال سوء ادب نیست.

یا مجیر العقل فتان الحجا　　　ما سواک للعقول المرتجا

ای پناه‌دهنده هر عقل را و آزمایش‌کنندهٔ دانش را نیست سوای تو مر عقلها را امیدگاه.

ما اشتهیت العقل مذ جنّنتنی　　　ما حسدت الحسن مذ زینتنی

نخواستم عقل را از آن وقتی که مجنون ساختی حسد نکردم حسن را که جز حسن به کار من نه امد خواهش آن نکردم از وقتی که زینت دادی مرا به جنون خود.

هل جنونی فی هواک مستطاب　　　قل بلی و اللّه یجزیک الثواب

اولاً سؤال می‌کند به لسان سانلان از نفس خود و اضافه در هواک سوی فاعل است آیا هست جنون در عشق که تو می‌داری خوش تو را امر می‌کند نفس نفیس خود را که بگو بلی مستطاب است این جنون اللّه تو را جزای دهد ثواب را.

گر به تازی گوید او ور پارسی　　　گوش هوشت کو که در فهمش رسی

فاعل گوید عاشق است که نفس نفیس مولوی است.

حکمت نظر کردن ایاز در چارق و پوستین «فَلْيَنْظُرِ ٱلْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَ ٱلتَّرائِبِ» (طارق: ۷-۵)

پس بیند انسان و نگاه کند که از چه چیز پیدا شده است از ماء دافق که منی است و مقصود آنکه از تکبر خود را بازدارد و متذلل پیش حق باشد.

بازگردان قصهٔ عشق ایاز　　　کان یکی گنجی است مالامال راز

.....

زانکه هستی سخت مستی آورد　　　عقل از سر شرم از دل می‌برد

یعنی کسی که خود را هست بیند و ذی کمال داند چنین هستی سر می‌آرد که عقل معاد و چنان‌که شعبه ایمان است می‌رود غرض آنکه این هستی دیدن خود را ام الخبائث است و اصل اوصاف رذیله

شد عزازیلی از این مستی بلیس　　　که چرا آدم شود بر من رئیس

«بلیس» مخفف ابلیس است مراد از ابلیس مطرود جناب حق سبحانه و عزازیل از عابدان بود و در عبادت کوشش می‌کرد و چون تکبر کرد آن عبادت هیچ به کار نه امد و ابلیس گشت یعنی

مطرود تا اینکه خدمت اضلال به او مفوض گشت و بانی شرک و معاصی گردید تا اینکه وقت مرگ مشرک شده خواهد مرد چنان‌که در فتوحات مذکور است و در بعض شروح مذکور است که ابلیس از ابلاس است به معنی ناامید شدن از رحمت حقّ سبحانه و ابلیس ناامید از رحمت سبحانه است و این معنی به ظاهر صحیح نمی‌نماید زیراکه ابلیس مأیوس از رحمت اللّه نیست چنان‌که سابق تحقیق آن گذشت و نیز سابق گذشت احتجاج او بر سهیل تستری رضی اللّه عنه و رحمتی وسعت کل شیء که ابلیس نیز مشمول شیء است پس او نیز متعلق رحمت است پس ناامید بودن از رحمت نه در واقع صحیح است و نه ابلیس ناامید است مگر اینکه گفته شود مراد از ناامیدی از مطلق رحمت نیست بلکه ناامیدی از رحمت خاصّه که رحمت وجوبیت مراد است و از این رحمت ابلیس ناامید است که این رحمت مکتوب است برای عباد متقیان به نص و در این مأیوسی از این رحمت همه مشرکان و ملحدان مشارک ابلیسند.

خواجه‌ام من نیز خواجه‌زاده‌ام　　　صد هنر را قابل و آماده‌ام

که او متکون از نار است و نار غالب بر همه عناصر است پس به ظن ابلیس نار خواجه است پس به ظن او خواجه‌زاده است.

من ز آتش زاده‌ام او از وَحَل　　　پیش آتش مر وحل را چه محل

وحل به فتحتین گل و آب و مراد گل نرم است./۵۸/

در بیان آیهٔ کریمهٔ «خَلَقَ اَلْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ» (رحمن: ۱۵) و قوله تعالی فی حق ابلیس «انّه کانَ مِنَ اَلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰)

«خَلَقَ اَلْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ»(رحمن: ۱۵)، ترجمه پیدا کرد نوع جن را از زبانه سیاه بی‌نور از آتش و به این طریق که اصل آب جن پیدا کرده شد از مارج نار چنان‌که آدم علیه‌السلام پیدا کرده شد از گل بعد از آن به طریق تناسل افراد جن پیدا شدند چنان‌که بنی‌آدم به طریق تناسل پیدا شدند در حق ابلیس گفت «کانَ مِنَ اَلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰)؛ بود این ابلیس از نوع جن پس نافرمانی کرد از امر رب خود که سجود که مأمور به بود ادا نکرد از ملائکه نبود تا از عصیان بازمی‌ماند که در شان ملائکه وارد است «لا یَعْصُونَ اَللّٰهَ ما أَمَرَهُمْ» (تحریم: ٦) و از این ظاهر شد که شمول لفظ ملائکه مر ابلیس را به طریق تغلیب است در قول اللّه تعالی «کانَ مِنَ اَلْجِنِّ فَفَسَقَ» (کهف: ۵۰) که امر به سجود آدم مر ملائکه را و ابلیس را بود قطعا.

شعله می‌زد آتش جان سفیه　　کآتشی بود الولد سِرّ ابیه

یعنی ابلیس که از جن بود آتشی بود آن آتش در او شعله خود سوی تکبر کشید که کار آتش غلبه است بر عناصر دیگر و وجه تفریع فسق از امر رب بر بودن او از جن در قول اللّه تعالی «کانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ» (کهف: ۵۰) شاید که این نیز باشد.

نی غلط گفتم که بد قهر خدا　　علتی را پیش آوردن چرا

یعنی اینکه گفته شد نسبت است به حسب ظاهر و اصل آن است که قهر خدا به او متعلق گشته است از این قهر او فاسق از امر الهی گردیده تعلق قهر آلهی برای این است که او به حقیقت خاصهٔ او مظهر اسم مضل بود و این مظهر صلاحیت ندارد مگر آنکه قهرآلهی به او متوجهه شد.

کار بی‌علت مبرا از علل　　مستَمر و مستقر است از ازل

مراد از «علل»، علل ظاهر عادیه است و کار حقّ موقوف بر این علل نیست و مسمر و ثابت است.

سرّ آب چه بود اب ما صُنعَ اوست　　صنع مغز است و آب صورت چو پوست

مراد از «صنع» معنی ایجاد که صفت اللّه است.

و مقصود آنکه تاثیر سبب از ایجاد و صنع حقّ است که حقّ سبحانه از پس پرده سبب می‌کند که صنع صانع مغز و لب است و صورت همچو پوست است پس لب را باید گرفت نه پوست را.

عشق دان ای فندق تن دوستت[۱]　　جانت جوید مغز کوبد پوستت

لفظ «دان» به معنی اعلم است دو مفعول می‌خواهد «عشق» مفعول اوّل است و «جانت»[۲] مفعول ثانی و لفظ «مغز» اینجا کنایت از وحدت است و «پوست» از تفرقه و کثرت صور؛ بلکه امور کثیره و در بیت سابق «صنع» را مغز گفتن منافی آن نیست که لفظ واحد در ابیات در معانی متعدده مستعمل می‌شود و صنع صانع به نسبت تاثیر سبب مغز است و وحدت ظاهر در کثرت صور به نسبت صور مغز است و بعد لفظ «ای منادی: مقدر است و جمله «فندق تن دوستت» صفت منادی مقدر است و در «جوید» ضمیر است راجع سوی «عشق».

و حاصل آنکه ای آنکه فندق تن دوست تو است عشق را تو جان خود بدان و او را مثل جان بگیر و از دوستی تن بازآ و این عشق جوید وحدت را و می‌کوبد پوست را که کثرت است و تفرقه نامحموده

---

۱. در اصل: پوستت.
۲. در اصل: جانب.

است پس چون عشق را اختیار کنی به مقام وحدت و جمع رسی و این کثرت فانی گردد و در نظر تو.

و ولی‌محمد از «عشق» ذات حقّ مراد داشته و مصراع اول را گفته به صورت امر و مصراع ثانی را دلیل حکم گردانید و حاصل برآورد که ای قید تن عشق دوست تو است چرا که اثر دوستی عشق است جان سوی خرد می‌کشد و می‌جوید و پوست تو را می‌کوبد و این معنی بعید محض است که ارادهٔ ذات حقّ اگرچه صحیح است به اعتبار آنکه «عشق» به معنی معشوق باشد لیکن ذات حقّ «فندق تن» گفتن صحیح نیست و «جان» را جوینده عشق که لیکن ذات اللّه است گفته به جهت کشیدن جان را سوی خود پس «فندق تن» را دوست حقّ گفتن وجهی ندارد که هرکه جوینده وی است دوست و عاشق آن همان است و بعض شارحان گفته که معنی آن است که ای فندق تن عشق را دوست خود بدان که عشق جان تو است مغز تو را جوید و پوست تو را کوبد پس مصراع اول به مصراع ثانی شرح یافت پس دوستی به عشق باید اندوخت نه با پوست که دوستی مغز است نتیجه تجدد عذاب می‌دهد که «بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا»[۱] (نساء: ٥٦) اشاره بدان است بر تقریر این شارح مراد از «فندق تن» صاحب تن است و پرورندهٔ تن و از «عشق» معنی متعارف مراد است یعنی عشق در نفس الامر مثل جان است و می‌شاید که از «مغز» مراد همان وحدت باشد پس قریب است از تقریر یا به حسب مآل و احتمال دارد که مراد روح باشد و معنی آن باشد که عشق حیات روح می‌جوید که این حیات ابدی است از علم الهی حاصل است و این تقریر نیز وجاهت دارد و قول وی دوستی پوست نتیجه تجدد و عذاب می‌دهد اشاره به بیت تالی است.

دوزخی که پوست باشد دوستش　　　داد بَدَّلنا جُلُوداً پوستش

«دوزخی» با «یاء» نسبت است.

و حاصل آنکه اهل دوزخ که پوست و تعین او را دوست است و به مرتبهٔ وحدت و جمع نرسیده بلکه منکر او است و این پوست را موجود مستقل مثل حقّ سبحانه می‌داند لهذا بر پوست ظاهری او در دوزخ تبدیل هر ساعت رود و به این تبدیل در عذاب متجدد می‌ماند و با یاء تنکیر است فارسی و معنی آنکه دوزخی که شأن وی آن است که پوست را دوست می‌دارد که در غیرت وجودیت گرفتار است لاجرم تبدیل جلود ظاهری وی واقع شد تا او این جلود بسوزد و در این بیت اشاره است به این آیه «کلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیرَها لِیذُوقُوا اَلْعَذابَ» (نساء: ٥٦)؛ در هر وقت که

---

۱. در اصل: بدلنا لهم جلودا.

پوست‌ها کافران پخته و سوزیده شود از آتش تبدیل کنم با جلود دیگر تا اینکه عذاب چشند.

شیخ اکبر قدوه محققان رضی اللّه عنه می‌فرمایند که در این آیه خبر از تخفیف عذاب است که میان انضاج جلود اول و آمدن جلود آخر به دل او ذوق عذاب نشود که ذوق عذاب منوط است به آمدن به دل آن جلود منضجه جلود دیگر و این نیز نوع رحمت است و نیز باید دانست که مضمون آیه آن است که چون نضج جلود شود به جلود دیگر مبدل شود برای عذاب و این منافی آن نیست که وقتی رسد جلود منضج نشود و تبدیل جلود واقع نشود پس در آن زمان عذاب برخیزد و راحت حاصل آید بلکه اگر گفته شود که در آیت اشاره است به سقوط عذاب در وقت عدم نضج جلود می‌تواند شد.

معنی و مغزت بر آتش حاکم است　　　قدرت آتش همه بر ظرف اوست

مراد از «مغز» و «معنی» اینجا حقیقت انسانیت است که آن ذات حقّ به اسماء و صفات است یعنی حقیقت انسان بر آتش حاکم است لیکن این متعین که به‌منزله قشر حقیقت است وجود خود را مغایر موجود حقیقی می‌داند هیزم دوزخ است و معذب به آتش از آن است و این متعین مثل کوزه است مر آب حقیقت را پس از تعذیب این متعین تعذیب[1] آن لازم نمی‌آید و معنی انسان که ذات حقّ با صفات است مالک آتش است او در وی هالک نیست بلکه او در این قشر که سوخته می‌شود علم سوختن پیدا می‌شود که عین کمال است و خلق انسان نیز برای همین است تا علم اسماء در این متعین پیدا می‌شود و خلاصهٔ مقام آنکه حقیقت انسانیت که مظهر اتم است معذب نیست بلکه معذب این کسوت متعین که قشر او است معذب است نه غیر آن و حقیقت لطیف جامعه است باز می‌فرماید:

پس میفزا تو بدین معنی‌فزا　　　تا چو مالک باشی آتش را کیا

یعنی قشر که تعین مغایر است مر حقّ را میفزا بلکه این را فنا ساز و حقیقت خود را که لطیفه الهیه است دریاب و باقی ساز به بقاء حقّ تا خود مالک آتش باشی و آتش در فرمان تو باشد و تو پادشاه خلیفه حقّ باشی.

زانکه آتش را علف جز پوست نیست　　　قهر حق آن کبر را گردن ز نیست

این متعین که غیر حق است علف آتش است که آتش از او بریان می‌شود مثل هیزم و کهربا

---

۱. در اصل: تعدیب.

این توهم غیریت حقیقت آفت دیگر است که کبر موجب بعد عظیم است از وحدت و به این کبر این پوست قابل‌تر می‌گردد مر آتش را و بر متکبر قهر حقّ نازل می‌شود.

این تکبر را نتیجه پوست است　　　جاه و مال آن کبر را زان دوست است

یعنی این تکبر که مذموم است ناشی از متعین با توهم بودن او مغایر مر وجود حقیقی را و حال آنکه این تکبر صفت حقّ است که ظاهر است در او و او از شناعت خود می‌پندارد و صفت خود و خود تکبر می‌ورزد لهذا تکبر صفت مذمومه گشته در حقّ این متعین و از این جهت که کبر ناشی از این متعین است برای این مال را و جاه را می‌خواهد که این هم مر پوست را مناسب است.

این تکبر چیست غفلت از لباب　　　منجمد چون غفلت یخ ز آفتاب

یعنی تکبر ناشی است به جهت غفلت از لباب که ذات حقّ است به[1] اسماء و صفات که ظاهر است در این پوست یقین و اگر غافل نبودی و دانستی که موجود نیست حقیقت مگر ذات حقّ که عین وجود است و او پیش از شأنی از شئون حقّ نیست که البته منسوب به خود نکردی و خود را نیست دیدی و صفت تکبر به حقّ سپردی و در هر شیء ذات حقّ مشهود دیدی پس ترک تکبر کردی بلکه خود را ذلیل پیش هرکس ساختی که در هرکس ذات را دیدی که تکبر بر در راه ندارد.

بدانکه تکبر بر دو قسم است یکی آنکه تکبر به وجهی کند که خود را آله سازد و دعوی الوهیت کند چنان‌که نمرود بود و این تکبر شرک جلی است و این متکبر در نار و دوزخ خالد باشد همیشه و دیگر قسم آن است که تعلی بر مخلوقات نماید و این تکبر به جهت جهل مرکب که عارض شده بر متکبر که خود را موجود مستقل و مالک مال و صاحب جاه داند پس تکبر می‌کند بر دیگری که مال ندارد و یا جاه ندارد و یا خود را متصف به صفات کمالیه داند و دیگران را ذلیل داند و این تکبر صفت رذیله است و اگر به تکذیب رسول اللّه صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم کند پس کفر است و همچنین اگر تکبر بر رسول باشد نیز کفر است و اگر به تکذیب نکشد و تکبر بر رسول نباشد بلکه خود را ذلیل دارد و ایمان به رسالت باشد پس این تکبر شرک خفی است و دعوی الوهیت من حیث لا یشعر و مانع است از وصول کمال وی از مشاهده حق و وصول به وحدت باز تمثیل فرموده صاحب غفلت را به شیء منجمد و غفلت را بیخ ذوات حق که عین وحدت است به آفتاب و چون آفتاب وحدت حق بر قلبش طالع شد

---

۱. در اصل: یا سماء.

یخ غفلت نماند و او گرم شد و انجماد نماند و تعبیر نرم شدن اشارت به آن است.

شد ز دید لُبّ جمله تن طمع   خوار و عاشق شد که ذَلَّ مَنْ طَمع

بدان که از امیرالمؤمنین علی کرم اللّه وجهه روایت می‌کند: «ذل من طمع و عز من قنع»[۱]؛ ذلیل شد کسی که طامع است و عزیز شد کسی که قانع است. کسی که طمع دنیا دارد پیش اهل دنیا ذلیل و خوار است و کسی که قانع از دنیا شد پیش اهل دنیا عزیز و این ذلت و طمع از اوصاف رذیله است و این عزت و قناعت از اوصاف حمیده است و کسی که طامع حق باشد او ذلیل حق است و این ذات مقام عبدیت است و کمال است و کسی که قانع از حق است او عزیز است در دار دنیا و در این حیات دنیاویه او متکبر است بر آنکه تکبر بر او نشاند و این ذلت و طمع از صفات کمالیه است و این قناعت و عزت بر حق از صفات رذیله است و یا بودن صفت رذیله شائبه شرک خفی دارد و این هر دو احتمال محتمل کلام حضرت امیر است.

و مولوی کلام حضرت امیر را بر احتمال دوم محمول ساخته می‌فرمایند: کسی که لب را دید که ذات حق است او طامع حق به جمیع اجزاء خود گردید و عشق برو مستولی شده ساری گشت در جمیع اجزای چنانچه شان عشق است و این طامع حق خوار و ذلیل است در این دار دنیا که هرجا حق را مشاهده کند پیش او خود را ذلیل می‌دارد و این ذلت مقام عبدیت است و رفعت است در حق عبد هر قدر که ذلیل باشد عبدیت او به کمال می‌رسد و مقام ارفع حاصل می‌شود و اگر مغز را که عبارت از ذات حق است بیند بلکه این شئونات را موجود مغایر به مغایرت حقیقت داند و او قانع است به این پوست و این دید شرک خفی است و اینکه گفته شد مقصود است از قول وی قدّس سرّه و اینجا عزت کبر توست و ذل دین یعنی عزت شرک خفی است و ذل عبدیت دین است.

در مقام سنگی وانگه اَنا   وقت مسکین گشتن توست و فنا

یعنی با بقاء این تعین مغایر و دعوی آنکه من موجودم و کمال دارم و این دعوی در آن وقت صحیح می‌شود که فانی شده باقی بالله شود متصف به صفات الهیه گردد پس وقت تو وقت ذلیل شدن است تا دعوی به میان نماند وقت حصول بقا بالله اتصاف تو به این صفات صحیح گردد و تقریر به اینکه تا بودن تعین و بقا این متعین دعوی انا الحق نمی‌تواند شد بلکه این دعوی شرک خفی است و این وقت دعوی وقت ذلیل شدن است و فنا شدن است و اگرچه محتمل بیت‌هاست

---

۱. خواجه نصیر طوسی، اخلاق محتشمی: ص۱۹۲.

و صحیح است فی نفسه لیکن به ابیات سابقه و لاحقه مربوط نیست.

دیده را بر لُب لب نفراشتند　　　پوست را ز آن روی لب پنداشتند

یعنی دیده بر لب که موجود حقیقی است نینداختند تا ظاهر می‌شد که موجود حقیقی حق است لاجرم این پوست تعین را لب و موجود حقیقی پنداشتند پس در شرک خفی افتادند که خود را موجود مستقل مثل حق در موجودیت دانستند و اگر به این دو الوهیت گمان برند شرک جلی گردد.

هرکه بنهد سنت بد ای فتا　　　تا درافتد بعد او خلق از عما

جمع گردد بر وی آن جمله بره　　　کو سری بود دست و ایشان دم غره

اشاره است به این حدیث «من سن سنته حسنته فله اجرها و اجر من عمل بها و من سن سنته سیئته فله وزرها و وزر من عمل بها»[1]؛ کسی که سنت گردانید طریقه حسنه را پس او را اجر آن سنت است و اجر کسی که عمل کند به آن سنت، کسی که سنت نمود طریقه سیئه را پس بر او وزر آن سنت ساختن است و وزر کسانی که عمل کنند به آن سنت سیئه و در بیت تالی «دم‌غره» به ضم «دال»[2] و «عین» معجمه بیخ دم و استخوان دم.

هست مطلق کار سازِ نیستی است　　　کارگاه هست‌کن جز نیست چیست

خلاصهٔ آنکه ایجاد به آن متعلق می‌شود که او نیست و معدوم است پس ایجاد به اعطاء وجود متعلق می‌شود به اعیان ثابته که معدوم‌اند اگرچه ثبوت علمی دارد و ایجاد صفات در آن می‌شود که خالی از صفات است و معدوم است صفات در آن پس ایجاد تعلق می‌گیرد به آن صفات تا آن موصوف گردد به صفات و این ظاهر است پس ظاهر شد که سازگار نیستی است.

کاغذی جوید که آن بنوشته نیست　　　تخم کارد موضعی که کشته نیست

یعنی چنان‌که بر کاغذ نوشته نمی‌شود و در زمین مزروع زراعت نمی‌شود همچنین بر شخص صفات ناری نمی‌شود تا اینکه او خالی نباشد از آن و خصوص علوم حاصل نمی‌شود تا اینکه او خالی از جهل مرکب نشود و این ظاهر است که تا که شخص از صفات خالی نباشد بلکه موصوف به آن صفات باشد یا با ضد آن و بر اوّل اعطاء آن صفات تحصیل حاصل است و بر تقریر ثانی وجود این اضداد مانع است از صفات پس باید انسان را که صفات ذمیمه را زائل کند تا صفات

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۰۵۹، با اختلاف در متن.

۲. در اصل: ذال.

کمالیه معطی شود از جهل مرکب و عقائد فاسده خالی شود تا علم و عقائد حقه منتقش گردد.

تا مشرف گردی از نون وَ اَلْقَلَمِ   تا بکارد در تو تخم آن ذو الکرم

نون وَ اَلْقَلَمِ کنایت است از علوم و معارف که بدون نظر و کسب حاصل آید و تلمیح است به این آیت «نون وَ اَلْقَلَمِ وَ ما یسْطُرُونَ ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّک بِمَجْنُونٍ» (قلم: ۲-۱). «نون» عبارت از دوات و آن علم حق است که قدر از آن قلم اعلی گرفته است و در آن مکنون گشته و «قلم» عبارت از عقل اوّل است که او از دوات علم حق گرفته بر لوح که نفس کل است تسطیر می‌کند و ضمیر از یسطرون سوای اقلام دیگر است که اسفل از این قلم اعلی‌اند تسطیر می‌کنند بر الواحی که به خدایی این اقلام‌اند و این قلم اعلی و نفس کل و اقلام دیگر و الواح دیگر همین ملائکه‌اند و قلم اعلی از کنایت و تسطیر در لوح محفوظ فارغ گشته چنان‌که حدیث «جف القلم بما هو کائن»[۱] دال است بر آن و اقلام دیگر همه در تسطیراند همیشه چنان‌که در حدیث معراج اشاره به آن است که آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود که رسیدم به مقامی که صریر قلم را شنیدم و این تسطیر اقلام دیگر است سوای قلم اعلی.

و معنی آن آیه این است قسم به دوات و قلم اعلی و آنچه تسطیر می‌کنند آن اقلام نیستی تو ای محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مجنون به سبب نعمت رب تو که تو را رسیده است و آن قرآن و وحی است و بعض برآنند که نون از مقطعات است و مراد از قلم، قلم متعارف و از ما یسطرون مسطور جهت متعارفه و معنی اول انسب است به کلام مولوی قدّس سرّه و بودن نون از مقطعات بعید نیست و مقسم به قلم ما یسطرون باشد لیکن معنی قلم وَ ما یسْطُرُونَ همان اول است تا آنکه بعض اصحاب ظواهر گمان بردند.

چون درآید نزع مرگ آهی کنی   ذکر دلق و چارق آنگاهی کنی

یعنی چون مرگ رسد و حالت احتضار آید غطا مکشوف گردد و مشاهده حاصل آید آن کبر رود و خود را ذلیل مطلق بینی آن زمان حق سبحانه را دانی و ایمان به او آری که وقت احتضار وقت مشاهده است در آن وقت ایمان با مشاهده پیدا می‌آید و ترسیل خواهد آید ان‌شاءالله تعالی/۵۹/

تا نگردی غرق موج زشتیی   که نباشد از پناهی پشتیی

---

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل: ج۵، ص۱۸.

.....

چون‌که درمانی به غرقاب بلا　　　پس ظلمنا وِرد سازی بر ولا

یعنی چون موت به تو رسد و وقت غرغره آید پس توبه می‌کنی و آن وقت قبول توبه نیست که حدیث التوبة مقبوله تام به غیر غرغره ناطق است به آن و این آیه نیز ناطق است به آن «وَ لَیسَتِ اَلتَّوْبَةُ لِلَّذِینَ یعْمَلُونَ اَلسَّیئاتِ حَتّی إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ اَلْمَوْتُ قالَ إِنِّی تُبْتُ اَلْآنَ» (نساء: ۱۸)؛ توبه آن کسان را که عمل کنند سیئات را تا اینکه وقتی‌که حاضر شود موت یعنی وقت غرغره گوید که توبه کردم این وقت.

و توبه را مولوی به الفاظی که در توبه آدم(ع) واقع شد تعبیر فرمودند و مراد توبه آن است به هر لفظی که باشد و لفظ توبه آدم این است: «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَکونَنَّ مِنَ اَلْخاسِرِینَ» (اعراف: ۲۳) و ترجمهٔ آن مکرر گذشت و این بیت با بیت تالی نص است بر آنکه توبه وقت احتضار مقبول نیست و تفصیل آن کرده خواهد شد. ان‌شاءالله تعالی

دور این خصلت ز فرهنگ ایاز　　　که پدید آید نمازش بی‌نیاز

این مقوله سلطان است و رجوع است به ابیات سابقه که «بازگفتی دور از آن خوی و خصال».

او خروس آسمان بوده ز پیش　　　نعره‌های او همه دم وقت خویش

.....

در معنی آیه ارنا الاشیاء کما هی ترجمهٔ آن سابق گذشت معنی آنکه «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا»[1]

این قول از حضرت امیرالمؤمنین علی رضی اللّه عنه و عن آله الکرام روایت می‌کنند اگر کشف کنم غطا را یعنی این بدن بگذاشته در آن عالم روم که هیچ از مانع ادراک و مشاهده نباشد هرآئینه نه زیاده کنم یقین را بلکه بر همین یقین باشم که اینجا حاصل است و این کمال معرفت و مشاهده است.

ای خروسان از وی آموزید بانگ　　　بانگ بهر حق کند نی بهر دانگ

.....

صبح کاذب آمد و نفریبدش　　　صبح کاذب عالم و نیک و بدش

---

۱. شاذان بن جبرئیل، الفضائل: ص۱۳۷.

«صبح کاذب» یا کنایه از شیخان گمراه است و یا از انظار فکریت است که صاحب انظار فکریه انظار خود را موصل سوی علم واقعی می‌دانند و بر این تقدیر معنی بیت تالی آن است به اهل دنیا یعنی غافلان از حق انظار خود را که مثل صبح کاذب است آفریننده صبح صادق دانسته سلوک سوی حقایق نمودند هلاک شدند در بادیه سلوک و به حقیقت نرسیدند و «صبح کاذب» کنایت از جمیع اسباب معاش دنیاویه و صبح صادق جمع اسباب موصله الی اللّٰه برطبق فرموده خدا و رسول(ص) و ظاهر است که اهل دنیا چون عقل خام داشتند در تحصیل اسباب دنیاویه کوشیدند و در تهلکه اخرویه و جهل مرکب فتادند.

اهل دنیا عقل ناقص داشتند　　　تا که صبح صادقش پنداشتند

.....

وان امیران خسیس قلب‌ساز　　　این گمان بردند بر حجره ایاز

رجوع است به سوی قصهٔ ایاز.

کو به قذف زشت من تیره شود　　　وز غرض وز سِرّ من غافل بود

«قذف» دشنام، «تیره»[۱] خجل.

مبتلا چون دید تأویلات رنج　　　برد بیند کی شود او مات رنج

تأویل اماله کلام سوی خلاف ظاهر که صحیح و قابل اراده باشد و اینجا مراد از «تأویلات رنج» اموری و فوائد که مترتب بر رنج است و حکمت‌ها نافع مر صاحب رنج را که مترتب بر رنج است و حاصل آنکه چون مبتلا به رنج فواند رنج و حکمت‌ها نافع او در رنج نزد خود بیند و هرگز از رنج ناخوش نشود.

همچو یوسف خواب این زندانیان　　　هست تعبیرش به نزد او عیان

خواب زندانیان مذکور است در این آیه «وَ دَخَلَ مَعَهُ اَلسِّجْنَ فَتَيَانِ قالَ أَحَدُهُما إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً وَ قالَ اَلآخَرُ إِنِّی أَرانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْكُلُ اَلطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنا بِتَأْوِيلِهِ إِنّا نَراكَ مِنَ اَلْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۳۶)؛ و داخل شدند با یوسف علیه‌السلام سجن را دو جوان پس گفت یکی از ایشان که به‌درستی که می‌بینم خود را که می‌برآرم از انگور شراب را و گفت دیگری که به‌درستی که می‌بینم

---

۱. در اصل: طیره.

خود را که برداشته‌ام نانها بر سر خود که می‌خورند طائران از آن، بیان کن ما را تأویل این رویا را به‌درستی که می‌بینیم تو را از محسنان و تعبیر این خواب مذکور است در این آیه «یا صاحِبَی اَلسِّجْنِ أَمّا أَحَدُکما فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمّا اَلآخَرُ فَیُصْلَبُ فَتَأْکُلُ اَلطَّیْرُ مِنْ رَأْسِهِ» (یوسف: ۴۱)؛ ای هر دو صاحب سجن یکی از شما که بینندهٔ اول است پس ساقی خواهد شد سید خود را و اما دیگری که بینندهٔ رؤیای ثانیه است پس مسلوب خواهد شد پس خواهد خورد از سر وی طائر.

حکایت در بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت اگرچه متضادند جهت آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است و چنان‌که آئینه بی‌صورت و ساده ضد صورت است لیکن به میان ایشان اتحادی است که شرح آن به نطق درنیاید

خون به جوش آمد ز شعله اشتیاق　　　تا پیدا آمد بر آن مجنون خناق

«خناق» ورمی که در حلق و لوزتین عارض می‌شود که مانع از تنفس و بلع می‌آید./۶۰/

شیر و خرس و یوز و هر گرگ و دَده　　　گِرد بر گرد تو شب گرد آمده

«خرس» جانور معروف است «یوز» جانور درنده، اهل هند چیته می‌گویند.

گر رگ عشقی نبودی کلب را　　　کی بجستی کلب کهف قلب را

مراد از «کلب» یا اصحاب کهف که آنها کلب می‌داشتند پس معنی آن باشد که اگر رگ عشق در کلب نبودی کلب غار اصحاب کهف نجستی و در آن غار همراه اصحاب کهف نبودی؛ و یا مراد از «کلب»[1] دل کلب باشد یعنی اگر در کلب قلب نبودی او غار برای انزواء قلب خود نجستی.

گر نبودی عشق هستی کی بدی　　　کی زدی نان بر تو کی شد

.....

منبلم بی‌زخم ناساید تنم　　　عاشقم بر زخمها برمی‌تنم

.....

لیک از لیلی وجود من پر است　　　این صدف پر از صفات آن دُر است

سابق بیان کرده شد که حقیقت عشق آن است که معشوق ساری گردد در عاشق و در لحم و دم عاشق معشوق باشد و سابق منقول از فتوحات گذشت که خون مجنون برآمده نام لیلی در آن منقش بود.

معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست می‌داری

---

۱. در اصل: قلب.

اخرج بصفاتی الی خلقی من راک فقد رانی و من قصدک فقصدنی و من احبک حبّنی

که این حدیث قدسی است مخاطب عارفی است که در قرب فرائض است اللّه تعالی می‌فرماید ظاهر شو به صفات من سوی خلق کسی که دید تو را پس البته دید مرا کسی که قصه کرد تو را یعنی لقاء تو خواست قصد کرد مرا و لقاء من خواست و کسی که دوست داشت تو را دوست داشت مرا.

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان   در صبوحی کای فلان ابن الفلان

«صبوح» شراب را می‌گویند و مراد از صبوحی نوشیدن شراب است یعنی وقت نوشیدن شراب.

زان سبب فانی شدم من این‌چنین   همچو سر که در تو بحر انگبین

.....

تا نشد او لعل خود را دشمن است   زانکه یک من نیست اینجا دو من است

..... /٦١/

پس نشاید گر بگوید سنگ انا   کو همه تاریکی است اندر فنا

خلاصه آنکه تا که فانی نشود انا الحقّ گفتن او را روا نیست که او به حسب تعین خود غیر است تا که تعین از نظرش برنخیزد دعوی انا الحقّ از او صحیح نباشد.

گفت فرعونی انا الله گشت پست   گفت منصوری انا الحق او برست

«یای» در «فرعونی» یاء تنکیر است و مراد از فرعون معنی علمی نیست زیراکه در معنی علمی تنکیر نمی‌تواند شد؛ بلکه مراد متکبر است یعنی متکبری که فانی نبود «انا الله» گفت با بقاء تعین اوّل است و کافر گشت که این متعین عبد ذلیل است چگونه حقّ باشد پس او را وقت رسید و حسین بن منصور «انا الحقّ» گفته با نفی تعین و مشار با ناذات حقّ است و او عالی گشت در این سخن لاجرم او را رحمت رسید و می‌شاید که از آن متکبر نمرود مراد باشد پس این صحیح است و حمل بر فرعون خاص اگرچه به نظر کلام مولوی صحیح می‌تواند شد که در کلام مولوی قدّس‌سرّه در مواضع عدیده حکم به کفر فرعون است؛ لیکن برطبق قول شیخ اکبر قدوه محققان رضی الله عنه صحیح نمی‌افتد. شیخ اکبر تصریح فرمودند در فتوحات که قول فرعون انا ربکم الاعلی حکایته از او صادر شد و چون قول سمع الله لمن حمده چنانکه در سابق منقول گشته. فتذکر

این انا هو بود در سرّ ای فضول   زاتحاد نورتر راه حلول

مراد اینجا عینیت است بلکه بودن ذات حقّ موجود و این موجودات از شئونات که به ذات خود بوی وجود نشمیدند و نیستند موجود مگر به ذات حقّ که وجود است و ظاهر است در آن و نیست مراد از اتّحاد، اتّحاد دو شیء که دو شیء یک شیء شدن است که این محال است همچو حلول زیراکه این اتّحاد و حلول هر دو اثنینیت را می‌خواهد منقول است که قاضی عضد صاحب مواقف ملاقی شدند با شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی، قاضی شیخ را گفت که شنیده‌ام که تو قائل [به] حلول و اتّحاد هستی شیخ فرمود معاذ الله که به این هر دو قائل باشم زیراکه این هر دو مخبر از اثنینیت است و ما می‌گویم که اینجا اثنینیت محال است نمی‌تواند شد لیس فی الدار غیره العذر اشد من الجرم.

صبر کن اندر جهاد و در عنا　　　دم به دم می‌بین بقا اندر فنا

مراد از «جهاد»، جهاد با نفس است که جهاد اکبر است و از «عنا» ذلیل و فقیر داشتن خود را پیش حقّ در هر امور.

حلقهٔ آن در هر آن کو می‌زند　　　بهر او دولت سری بیرون کند

من دق باب الکریم الفتح.

تا که در چاه غرور اندر فتد　　　آنکه از حکمت ملامت بشنود /۶۲/

حفره‌هاشان بانگ می‌داد آن زمان　　　کنده‌های خالییم ای گندگان

«کندها» به «کاف» عربی است به معنی حفره‌ها، «کندگان» به کاف فارسی است.

ممکن اندای آن دیوار نی　　　با ایاز امکان هیچ انکار نی

یعنی اندودن آن دیوار ممکن نبود

گر خداعِ بی‌گناهی می‌دهند　　　حائط و عرصه گواهی می‌دهند

.....

بازگردیدن نمامان[1] از حجرهٔ ایاز و خجل و شرمسار

چون بدگمانان در حقّ انبیا «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (آل عمران: ۱۰۶)، قوله تعالی «يَوْمَ ٱلْقِيامَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى الله وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ» (زمر: ۶۰) در شأن حشر واقع است که آن روز است که سفید و روشن شوند بعض وجوه، آن وجوه مؤمنان است و سیاه شوند بعض وجوه،

---

۱. در اصل: نمایان.

و آن وجوه کافران و از عارف ربانی عبدالله ابن عباس رضی‌الله‌عنهما منقول است که وجوه تبیض وجوه اهل سنت است که سنت بر خود لازم گرفته‌اند و وجوه مسوده وجوه اهل بدع است قوله تعالی «يوْمَ اَلْقِيامَةِ تَرَى اَلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى الله وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ» (زمر: ۶۰) در روز قیامت خواهی دید ای مخاطب آن کسان را که کذب کردند بر الله وجوه این‌ها را سیاه.

گرچه پنهان بیخ هر بیخ‌آور است　　　برگ سِیماهُمْ وُجُوهُم اخضر است

یعنی سیما این عامان وجوه اخضر است و خضرت، رنگ پشیمانی است و شارحان می‌گویند که اشاره است به سوی این آیه «سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ اَلسُّجُودِ» (فتح: ۲۹) و این آیه مناسب مقام نمی‌افتد که سیمای مذکور در آیه سیمای استبشار است که آن نور است بر پیشانی از اثر سجود، مگر به اعتبار اخذ حکم ضد از ضد که اثر سجود چون سیمای نور است پس اثر نافرمانی ظلمت باشد فتامل.

بیخ اگر بی‌برگ و از مایه تهی است　　　برگ سبزش بر شجر از بهر چیست

.....

بر زبان بیخ گل مهری نهد　　　شاخ دست و پا گواهی می‌دهد

«گل» به «کاف» فارسی مضموم است فاعل «نهد» مقدر است و آن نهندهٔ مهر که الله تعالی است.

یعنی بر بیخ درخت گل مهر است و بیان حال نمی‌تواند کرد لیکن «شاخ» آن گواه است بر آنچه که در بیخ است و یا «گل» به «کاف» فارسی مکسور، فاعل «نهد». یعنی گل زمین مهر نهد که از بیان حال بازمی‌ماند به سبب بودن آن مستور در تحت گل، لیکن شاخ آن گواهی دهد.

و در این بیت تلمیح است به اینکه بر دهن کافران مهر خواهد بود و دست و پا گواهی دهند چنانکه در این آیه مذکور است «اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يكسِبُونَ». (یس: ۶۵)

گر ببخشی جرم ما ای دل‌فروز　　　شب شبیها کرده باشد روز روز

یعنی کسی که در فطرت بدی دارد از او اعمال بد صادر می‌شود چنانکه این آیه شاهد است بر آن «قُل كلّ يعمَلُ عَلَى شَاكلَتِهِ» (اسراء: ۸۴)؛ هرکس عمل می‌کند بر شاکلت خود که مناسب او باشد. لیکن کار کریم است که عفو فرماید و همین مقصود است از آن که در روز می‌کند.

حواله کردن سلطان قبول توبه و عذر گناه نمایان را به ایاز که این خیانت بر عرض او رفته است

این خیانت بر تن و عِرض وی است / زخم بر رگ‌های آن نیکو پی است
گرچه نفس واحدیم از روی جان / ظاهراً دوریم زین سود و زیان

یعنی این خیانت بر بنده است پس از او استغفار می‌باید اگرچه ما و او یکیم به نظر وجود فانی شدن او در ما، لیکن از آن مرا عار نیست عار او را است به نظر مغایرت که در نفس الامر است به وجهی پس استغفار از او باید.

در این اشاره است به آنکه حقوق عباد بی‌استغفار از صاحب حقّ مغفور نمی‌تواند شد اگرچه عباد و حقّ در وجود واحدند لیکن تفرقه میان عبد و حقّ در نفس‌الامر است احکام هر یکی بر دیگری نمی‌تواند شد و آنچه که در بعض احادیث واقع است که بعد عبور از صراط بعض عباد محبوس شوند برای حقّ عبد که بر ذمه وی است الله تعالی بر آنها مغفرت کند به اعطای عالی‌مقام در جنت پس او عفو کند و دست آن محبوس گرفته در جنت رود منافی آن نیست که ذکر کرده شد که در این وجه مغفرت نیز حاجت به استغفار از صاحب شد.

تهمتی بر بنده شه[1] را عار نیست / جز مزید حلم و استظهار نیست
متهم را شاه چون قارون کند / بی‌گنه را تو نظر کن چون کند

انتقال است سوی شاه حقیقی و بنده او.

«تهمت» عبارت است از نسبت‌کردن به امر قبیح دیگری را و متبادر از تهمت نسبت آنکه در منسوب‌الیه نباشد و ظاهر آن است که همین معنی مراد است به جهت تبادر.

و حاصل آن است که تهمت عیب و عصیان بر بندهٔ حقّ غیر مطابق واقع خواه بندهٔ خاص باشد یا عام شاهراه که حقّ است عار نیست از این تهمت جز اینکه این تهمت دلیل مزید حلم شاه است که بر این تهمت او را نگرفت و دلیل مزید استظهار و اعانت این تهمت‌کننده است از شاه که بدون اعانت او نیست، زیراکه شاه ربّ است و ربّ او را بر صراط مستقیم خود ناصیه گرفته می‌برد پس هرچه که از او صادر می‌شود به حکم مجبوربودن او در ید شاه و شارحی بر سبب مژده‌کننده حمل کرده که این تهمت به سبب اعتماد بر حلم حقّ است و اگر او را اعتماد بر حلم حقّ نبودی این کبیره و از او صادر نشدی و نیز استظهار بنده است به حقّ که لا تتحرک ذرة الا باذن الله. و اولی همان است که گفته شد که سبب اعتماد بر حلم در همه تهمت‌ها راست نمی‌آید مگر در مؤمن

---

۱. در اصل: شر.

موقن حلم و آنچه که در سیئت استظهار گفته سببش همان است که ربّ بر صراط خود ناصیه گرفته می‌رود. بر تقریر مذکور در بیت تالی لفظ «متهم» را به صیغهٔ اسم فاعل باید گفت یعنی تهمت‌کننده را که گنهکار است غرق نعمت می‌کند پس بی‌گنه را به انواع نعمت سرفراز کند.

و اگر مراد از «تهمت» نسبت امر واقعی باشد پس حاصل آن است که این تهمت اگرچه نسبت امر واقعی است این تهمت خود تهمت عیب و نقصان بر شاه نیست که شاه پاک است از عیب و نقصان و این تهمت عیب تهمت بر بنده است و پس متجاوز سوی شاه نیست بلکه این تهمت اثبات حلم حقّ سبحانه است که این بندهٔ عاصی را نمی‌گیرد و اثبات استظهار و کمال قدرت وی است که عاصی را به این عیب بر صراط مستقیم خود می‌برد و بر این تقدیر لفظ «متهم» در بیت تالی به صیغهٔ مفعول است.

و شارحی گفته بر تقدیر اراده تهمت واقعیه مصراع ثانی بر بیان جرأت بر معصیت حمل کرده و حاصل برآورده که بندهٔ عاصی بر حلم حقّ اعتماد کرده جرأت نموده و این جرأت عار شاه نیست و این بعید است که لفظ تهمت مستدرک می‌گردد و لفظ «قارون» مستعار است غریق نعم را و تقریر آن گذشت./۶۳/

شاه را غافل مدار از هیچ کس		مانع اظهار آن حلم است و بس

این بیت بیان حکم شاه است بر وجه دیگر که الله تعالی گنهکار را فضیحت نمی‌کند و در ستر می‌دارد همه از حلم است نه از غفلت و عدم حلم است که این محال است.

مَن هُنا یشفَع به پیش علم او		لاأُبالی‌وار الا حلم او

یعنی کسی نمی‌تواند که شفاعت کند که عالم است به آنچه که از عبد صادر شود و اعتذار ممکن نیست مگر حلم او شافع نمی‌تواند شد اشاره است به این آیه «مَنْ ذَا اَلَّذِی یشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵)؛ نیست کسی که شفاعت کند نزد او سبحانه مگر به اذن او سبحانه.

آن گنه اول ز حلمش می‌جهد		ورنه هیبت آن مجالش کی دهد

خون‌بهای جرم نفس قاتله		هست بر حملش دیت بر عاقله

یعنی گناه که صادر می‌شود حلم او باعث صدور گناه است اگر حلم نبودی و عقوبت آن علی الفور رسیدی هرگز از ترس عقوبت گناه صادر نشدی و چون تعجیل در عقوبت نمی‌شود مکلف گستاخ شده گناه می‌کند یا بر اعتماد بر حلم او چنانکه مؤمن معصیت می‌کند و یا به سبب حلم حقّ

مکلف در غفلت افتاده گناه را گناه ندانست چنانکه معاصی کافران است بر هر تقدیر موجب صدور گناه حلم او است پس از روی سببیت گناه منسوب سوی حلم است پس حلم مددکار است پس حلم عاقله آن گنهکار است که عاقله مددکار شخص می‌باشد پس شفاعت بر حلم است که حلم او سبب است و عاقله است.

و تمثیل بودن حلم حقّ شفیع از جهت سببیت حلم او سبحانه به وجوب دیت بر عاقله مبنی است بر آنکه فقها می‌گویند که عاقله شخص از انصار شخص‌اند پس قاتل به خطا که مبادرت کند بر فعل با عدم تثبت به جهت اعتماد بر انصار پس انصار را داخل شد در عدم مبالات پس دیت بر انصار لازم گردانید پس این سببیت را سبب است به مداخلت انصار به وجه مذکور که سببیت حلم نیز به اعتبار اعتماد بر حلم است چنانکه عدم مبالات به جهت اعتماد بر حلم و شفاعت اثر مرتب بر گناه است چنانکه دیت بر قتل خطا پس دیت این جرم بر حلم او است پس حکم شفیع است دیگر کس شفیع نمی‌تواند شد مگر به اذن وی و اذن به شفاعت نیز مقتضی حلم است.

ساقی حلم ار نبودی باده‌ریز　　　دیو با آدم کجا کردی ستیز

یعنی اگر حلم حقّ سبحانه به میان نبودی ابلیس طاقت اغوای آدم(ع) نمی‌داشت که از حلم ابلیس را مهلت داد و در عقوبت نگرفت پس ابلیس چون طول بقاء خود تیقن کرد بر اغوا دلیر گشت.

گاه علم آدم ملائک را که بود　　　اوستاد علم و نقاد نقود

یعنی آدم(ع) با این علم که داشت که ملائک را تعلیم می‌کرد با وجود آن باری خورد و مثبت نکرد این هم از حلم او سبحانه بود که معتمد بر حلم او شده تأویل را راه داد و به تأویل عمل نمود.

آن بلادُرهای تعلیم وَدُود　　　زیرک و دانا و چستش کرده بود

«بلادر» به «باء» موحده درختی است که آن را بهلانوه می‌گویند و از خواص بلادر آن است که حواس چست و چالاک می‌گردد و خاصیت افیون آن است که غفلت می‌آرد.

فرمودن شاه ایاز را که اختیار کن از عفو و مکافات که از عدل و لطف ان چه کنی صواب است و در هریکی مصالح و در هر عدل هزار لطف درج است کسی که مکروه می دارد قصاص را در این مکر حیات قاتل می بیند و هزار حیات دیگر نه.

کن میان مجرمان حکم ای ایاز　　　ای ایاز پاک با صد احتراز

مقصود از این ابیات بیان آنکه انسان کامل که خلیفه الله است مختار است از اختیار دادن الله

که هرچه خواهد در عالم و عباد عامه بکند و بر مجرمان حکم کند به عفو و مکافات برای اقامت لطف و عدل که انسان کامل عالم به حکم اشیاء است لیکن انسان کامل با این عنایت الهی عبدیت خود را و حقوق عبدیت را فروگذاشت نمی‌کند پس بیان فرمود این مذکور را در ضمن تمثیل به اختیار دادن شاه ایاز را در حقّ این مجرمان جواب ایاز که این عطاء شاه است و مراد همین چارق و پوستین است و می‌شاید که مصراع ثانی آن باشد که ای ایاز با صد احتراز از مسارعت بلکه با حکمت پس در این مصراع اشاره است به حلم ایاز و علم ایاز.

گر دو صد بارت بجوشم در عمل — در کف جوشت نیابم یک دغل

ز امتحان شرمنده خلقی بی‌شمار — امتحانها از تو جمله شرمسار

یعنی برای تو ای ایاز اگر مرات کثیره بجوشم در ابتلا و آزمایش تو در جوش تو در خدمت و عبدیت هرگز دخل نیست و نیابم و بیت تالی برای انطباق شدید دارد.

بحر بی‌قعر است تنها علم نیست — کوه صد کوه است این خود حلم نیست

یعنی بحر علم تو عمیق است و در حلم و کوه و در ابیات سابقه اشاره سوی علم و حلم ایاز بود آنجا تصریح به آن واقعه شد با مبالغه.

بهر آن پیغمبران را شرح ساخت — هرکه خود بشناخت یزدان را شناخت

چون در بیت سابق بیان شد که این بر انسان کامل عطاء الهی است و او حقوق عبدیت فروگذاشت نمی‌کند به طریق تمثیل الحال می‌فرمایند برای این معنی آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1]، کسی که شناخت نفس خود را شناخت ربّ خود را. یعنی چون شناخت نفس خود را که خلیفه حقّ است و متخلق به اخلاق او سبحانه و خود عبد است در ذات خود ذلیل پس دانست ربّ خود را که متصف به صفات کمالیه است و ربّ این عبد ذلیل است که از تفضل و عطاء خود او را خلیفه خود کرد و نائب خود ساخته و او را حکم داده بر خلق خود.

بهر آن دادست تا جویی دگر — تو مگر که نیستش جز این‌قدر

یعنی این عطاء که بر انسان کامل فرمود برای این است که کمالات دیگر انسان کامل جستجو

---

۱. امام صادق(ع)، مصباح الشریعة: ص۱۳.

کرده‌اید از اینکه همین‌قدر کمال انسان کامل است که او را حکم داده بر مخلوقات خود.

از پی مردم ابایی هر دو هست   شاخ خشم و حلم از روز الست

یعنی «حلم» و «خشم» در ذات حقّ سبحانه هر دو از ازل است پس حکم هر دو ضروری است پس رجا و خوف هر دو باید.

بهر این لفظ الست مستبین   نفی و اثبات است در لفظی قرین

زانکه استفهام اثباتی است این   لیک در وی لفظ لیس شد دفین

ترک کن تا ماند این تقریر خام   کاسهٔ خاصان منه بر خوان عام

بدان که الله تعالی ربّ است و لفظ ربّ به ماده و هیئت خود دلالت دارد بر کمال تربیت و پرورش و کمال پرورش آن است که بر مربوب شفیق کلی باشد و از افعال ناشایسته او گذرد و پرورش نگذارد و این حلم او است و چون الله تعالی را اسماء آخر بود چون انتقام و غضب و مقتضی آن خشم است و اخذ به افعال ناشایسته و چون این اخذ برای تطهیر وی است منافی تربیت نیست که تطهیر نیز نوع تربیت است از رب پس از ربّ بودن الله تعالی رجا و امّید حلم او است و چون ربّ وی حکمت است بیم خشم است که منافی رجا است.

پس مولوی می‌فرمایند به اعتبار بطن آیه و اشاره به آیه که الله تعالی فرمود «أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف: ۱۷۲)، این اثبات ربوبیت است پس مشیر است سوی حلم کامل او که ربوبیت کامله مقتضی حلم است و این اثبات متضمن کلمه لیس است که دال است بر نفی ربوبیت و این مشیر است سوی خشم و غضب او است که چون به غضب می‌آید پرورش به انفاع حالی ترک می‌کند اگرچه این پرورش است به اعتبار انفاع ما فی و معذب می‌سازد و به اعتبار ترک این پرورش نفی ربوبیت است.

در این کلام مضمن ساخته تعبیر به این الفاظ فرمود برای تفهیم این اشاره و این نیست که مقصود نفی ربوبیت است در این آیه نص محکم بر اثبات ربوبیت است بلکه چون نفی ربوبیت به وجه خاص که انفاع حالی است متحقق است تعبیر این اثبات به آوردن حرف نفی فرمود برای اشاره سوی این نفی بر وجه خاص با اعتماد بر حلم کلی نباشد بلکه بیم خشم باشد.

و ولی محمّد گفته که اثبات ربوبیت مربوب را می‌خواهد و خشم و جلال او نفی مربوب می‌خواهد و حاصل برآورده که در مرتبه احدیت نفی ربوبیت است که مربوب در این مرتبه نیست

پس ربّ چگونه باشد که ربوبیت بدون مربوب معقول نیست و اثبات ربوبیت در مرتبه واحدیت که مربوب در این مرتبه است و علم وی مقتضی ثبوت مربوب است و این کلام مختل است زیراکه در مرتبهٔ احدیت چنانکه ربوبیت و حلم نیست که ربوبیت مربوب را می‌خواهد همچنین خشم و غضب در این مرتبه نیست که خشم و غضب نیز مغضوب‌علیه را می‌خواهد و در این مرتبه کثرت اسمانیه بالکلیه منتفی است پس نفی ربوبیت در این مرتبه از خشم چگونه باشد بلکه خشم و حلم و ربوبیت و غیر آن از اسما و صفات در این مرتبه احدیت نیست و آنچه که گفته که خشم و جلال او نفی مربوب می‌خواهد صحیح نیست که خشم بدون مربوب مغضوب‌علیه متصور نیست خواه در عین، خواه در علم و در بیت تالی تقریر خام معنی خالص است که شراب خالص را شراب خام می‌گویند و حاصل آنکه این تقریر خالص را که مشتمل بر اسرار است ترک باید کرد که این فهمیدن این‌چنین اشارتها دقیقه کاسه خاصان است بر دکان عوام نباید نهاد که عوام فهم اشارت ندارند.

و در بعض شروح مذکور است و در تقریر بیتین که به جهت خشم و رحم از عهد الست است نیز الست متضمن نفی و اثبات شد تا نفی ربوبیت که موجب کفر است اشاره به خشم شود و اثباتش مشعر به رحم انتهی. و این کلام اگرچه پست است لیکن بر این تقریر معنی بیت تالی تالی آن است که این تقریر که فهمیدن نفی و اثبات از لفظ «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» کار خاصان است که نکته این تعبیر می‌فهمند و اما عوام از این فهم به مراحل اند که این عبارت به حسب محاوره نص محکم در اثبات است اصلا نفی فهمیده نمی‌شود عوام را پس ساقط شد اعتراض ولی محمد به آنکه اطلاق کاسه خاصان بر این معنی معنی ندارد پس مصراع ثانی بیت تالی تالی آبی است از آن و بعض گفته که خشم و رحم از عهد الست به‌هم‌اند در لفظ الست نفی و اثبات جمع کرده شد تا اشاره باشد به آنکه چنانکه نفی و اثبات با وجود تضاد مجتمع‌اند و رحم و خشم نیز با وجود تضاد مجتمع‌اند و این کلام نیز پست و ظاهری است و تقریر ادق و صحیح همان است که سابق مذکور شد. فتأمل.

می‌کشد حق راستان را تا رَشَد | قسم باطل باطلان را می‌کشد
معده حلوایی بود حلوا کشد | معده صفرایی بود سرکا کشد
فرش سوزان سردی از جانش برد | فرش افسرده حرارت را خورد
دوست بینی از تو رحمت می‌جهد | خصم بینی از تو سطوت می‌جهد
نور بینی روشنی بیرون رهد | نار بینی یاد خان ظلمت دهد

مقصود از این ابیات بیان آنکه هرچه که بر بنده می‌رود به حسب استعداد اعیان ثابته وی در ثبوت علمی می‌رسد کسی که عین وی استعداد راستی داشته باشد یعنی استعداد کسب حسنات دارد حقّ تعالی او را سوی رشد می‌کشد و توفیق کسب خیرات می‌دهد و آن‌ها که اعیان ایشان کسب به سیئات را استعداد داشته که با فلان تعبیر از اوست شیطان او را که معبر باطل است سوی آن می‌کشد بلکه این است کسی که استعداد وی راست باشد هادی سوی هدایت می‌کشد کسی که استعدادش راست نباشد مضل او را که سوی ضلال می‌کشد و اعمال اضلال از او صادر شوند پس کشنده سوی خیرات و سیئات الله تعالی به اعتبار این دو اسم است چنانکه بعضی عارفان فرموده‌اند و اما ما عادتنا قیل اعمالنا ثم جارانا باعمالنا یعنی دوست داشت ما را و دشمنی نمود با ما قبل وجود اعمال ما یعنی در مرتبه ثبوت که اعیان ما بودند در آن قبل وجود بعضی کامل الاستعداد بودند موجب موالات حقّ و بعضی سیء الاستعداد موجب دشمنی حقّ بعد از آن جزاء داد به اعمال مایان که در وجود آمدند و اعمال به حسب استعداد خود کردند پس مولوی قدّس‌سرّه اراده کرد آن را لفظ «حقّ» ذات هادیه و از «قسم باطل» در مصراع ثانیه اسم مضل و مثل وی به جهت آنکه باطل نام شیطان است و اسم مضل حقیقت وی است و ظاهر است در آن و باقی ابیات در ایضاح این مطلب است./٦٤/

تعجیل فرمودن شاه ایاز را که زود این حکم را به فیصل رسان

[و منتظر مدار الایام بینا مگو که الانتظار موت احمر و جواب گفتن ایاز پادشاه را و عجز آوردن او][1]

دست در کرده درون آب جو / هر یکی ز ایشان کلوخ خشک جُو

.....

پس کلوخ خشک در جو کی بود / ماهیی با آب عاصی کی شود

.....

بر من مسکین جفا دارند ظن / که وفا را شرم می‌آید ز من

.....

گر نبودی زحمت نامحرمی / چند حرفی از وفا واگفتمی

---

۱. این متن بخشی از عنوان فوق است که در شرح ذکر نشده ما به دلیل وجود حاشیه بر آن اینجا آورده شد.

.....

چون جهانی پرشبهت و اشکال‌جوست　　　حرف می‌رانیم ما بیرون پوست

.....

گر تو خود را بشکنی مغزی شوی　　　داستان مغز نغزی بشنوی

.....

گرنه خوش‌آوازی و مغزی بود　　　ژغژغ آواز قشری که شنود

.....

[حکایت در تقریر این سخن که چندین گاه گفت و گو را آزمودیم مدتی جهر و خاموشی را نیز آزماییم]

آن یکی را در قیامت ز انتباه　　　در کف آید نامهٔ عصیان سیاه

.....

سر سیه چون نامه‌های تعزیه　　　بر معاصی متن نامه و حاشیه

قال الله تعالی: «فَأَمّا مَنْ أُوتِی کتابَهُ بِیمِینِه فَیقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا کتابِیهْ إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِیهْ» (حاقه: ۱۹-۲۰)؛ پس اما کسی که داده شد کتاب او به یمین او خواهد گفت بیارید بخوانید کتاب ما قال الله تعالی بعد چند آیات «وَ أَمّا مَنْ أُوتِی کتابَهُ بِشِمالِهِ فَیقُولُ یا لَیتَنِی لَمْ أُوتَ کتابِیهْ وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسابِیهْ» (حاقه: ۲۵-۲۶)؛ و او کسی که داده شود کتاب وی به شمال وی پس بگوید ای قوم کاش من نداده شدم کتاب را ندانستم که چیست حساب من.

پس از این معلوم شد که نامهٔ اعمال عاصی به شمال داده شود چنانکه در بیت تالی معنی فرماید جملهٔ فسق و معصیت آن یک سری و در بعض نسخ واقع جمله کفر و معصیت آن یک سری بر این نسخه لازم می‌آید که کافر را هم نامهٔ اعمال است که داده می‌شود به یسار و این مخالف است مر قول شیخ اکبر را قدّس‌سرّه که کافران را سوای منافقان نامهٔ اعمال نیست لیکن موافق مشهورات مشهور آن است که همهٔ کسان را نامه اعمال است لهذا شارحان اینجا آیه آوردند «فَأَمّا مَنْ أُوتِی کتابَهُ بِیمِینِهِ فَسَوْفَ یحاسَبُ حِساباً یسِیراً وَ ینْقَلِبُ إِلی أَهْلِهِ مَسْرُوراً وَ أَمّا مَنْ أُوتِی کتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ یدْعُوا ثُبُوراً وَ یصْلی سَعِیراً» (انشقاق: ۷-۱۲)؛ پس اما کسی که داده شد کتاب او به یمین او پس البته حساب کرده شود و حساب یسیر و رجوع کند سوی اهل خود خوش و خرّم

و امّا کسی که داده شود کتاب او از پشت او پس البته فریاد کند وا ثبور و عذاب و داخل شود سعیر را که درکه[1] است از درکات جهنّم و شاید که مراد مطلق نار و دوزخ باشد و ظاهر این آیه آن است که کافر را نامه است که داده شود از وراء ظهر.

و شیخ اکبر قدوه محققان رضی‌اللهعنه می‌فرمایند که این کافران آنهایند که کتاب الله را در پشت انداختند پس داده شوند کتاب او از وراء پشت و این نامهٔ اعمال نیست که به دست شمال داده شود و این نامهٔ اعمال برای حساب است و علماء ظاهر متفق‌اند بر آنکه کافران را نامهٔ اعمال هست که در آن کفر و معاصی مکتوب است و کلام بعض صوفیه نیز دال است بر آن و این بیت بنابراین نسخه ناطق است به آن لیکن به حسب ظاهر وارد می‌شود که نامهٔ اعمال به شمال داده شود چنانکه آیه مذکور گواه است بر آن و این آیه دال است بر آنکه این نامه داده شود از وراء ظهر پس تدافع لازم آید برای دفع آن علماء تفسیر گفته‌اند که شمال کافر سینه را شق کرده از طرف ظهر برآورده شود و در شمال کتاب او نهاده شود و از شمال بگیرد پس در کافر هر دو قول صحیح است که کتاب به شمال داده شد و از وراء ظهر نیز داده شد پس تدافع برخاست و اگر مذهب مولوی قدّس‌سرّه در کافر مطابق قول علماء ظاهر است پس این بیت به حسب این نسخه منطبق است بر آن و اگر مذهب او قدّس‌سرّه مطابق مذهب شیخ اکبر قدوه محققان است پس بر این نسخه از لفظ کافران مراد منافقان‌اند و الله اعلم و بر قول علماء آیات قرآنیه سهل الانطباق است.

در صفت خاموشی و بیان فضیلت آن

آن‌چنان نامه پلید پروبال　　　در یمین ناید درآید در شمال

آیا نامه خود پلید نیست لیکن قول پلیدیها عاصیان در او مکتوب است پس صفت مکتوب تسمیه کرده شد نامه و آمدن این نامه در شمال در مؤمنان عاصیان و منافقان ظاهر است و امّا آمدن در شمال کافران مجاهران پس به تأویل مذکور است در قول سابق.

خود هم اینجا نامه خود را ببین　　　دست چپ را شاید آن در یمین

یعنی نامهٔ خود را در این دار دنیا ملاحظه کن و این بسنجیدن اعمال است به میزان شرع و چون بعد سنجیدن به شرع معلوم شود که این نامه قابل شمال است پس به اشتغال به توبه و استغفار

---

۱. در اصل: حرکه.

قابل گرفتن به یمین شود که سیئات از توبه مبدّل به حسنات گردد.

چون نباشی راست میدان که چپی　　　نیست پیدا نامه شیر و کپی

«کپی» به «کاف» عربی و فارسی و «یای» فارسیه میمون را گویند.

آنکه گل را شاهد و خوش‌بو کند　　　هر چپی را راست فضل آه کند

پس باید که منتظر فضل او باید بود به اشتغال به توبه و استغفار پس چون فضل او شامل حال شود آن نامهٔ اعمال سیئه نامه حسنات گردد و در یمین آید روز قیامت.

تو روا داری که این ماه مهین　　　بگذرد از چپ درآید ور یمین

«مهین» به فتح «میم» به معنی خوار و ضعیف و توصیف نامه به مهین به اعتبار آنکه آنچه مکتوب است آن مهین است

این چنین نامه که پرظلم و جفاست　　　کی بود خود درخور اندر دست راست

.....

در بیان آنکه سخنی گوید که مناسب آن دعوی نباشد

چنانچه کفر «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله» (لقمان: ۲۵) خدمت بت سنگین کردن و جان و زر نثار او نمودن چه مناسب باشد با حال کسی که داند خالق سموات و ارضین خدایی است سمیع و بصیر و مراقب و غیور. و هر آینه اگر سؤال کنی ای مخاطب این خطاب است به هر صالح خطاب را مر آن کافران را که کدام کس پیدا کرد سموات و زمین را البته می‌گویند آن کافران که الله پیدا کرده است پس وحدانیت و خالقیت الله در قلوب آن کافران مستقر بود و به آن شریک در عبادت می‌کردند.

زاهدی را بد یکی زن همچو حور　　　رشک ناک اندر حق او بس غیور

یعنی در حقّ زاهدان زن رشکناک و غیور کامل بودن تا آن زاهد به غیر وی التفات نکند./٦٥/

آن ز عشق جان دوید و این ز بیم　　　عشق کو و بیم کو فرقی عظیم

یعنی آن کنیز از عشق جان دویده بود پس به سرعت رسید و این زن هم از بیم آن دوید که زاهد به آن مختلط نشود پس او به سرعت نرسید تا اینکه کنیز و زاهد به مقصود خود رسیدند و دویدن او سود نداد.

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه　　　سیر زاهد هر مَهی یک روزه راه

انتقال است از سیر ظاهر سوی سیر عارف به باطن.

و حاصل آنکه کسی که به معرفت در یک توجه سیر تا تخت شاه که تعین اول است می‌کند و امّا زاهد که به عرفان نرسیده است لیکن در راه حقّ زهد اختیار کرده پس سیر او بطی است اندک‌اندک تصفیه پیدا می‌شود و عروج این کثافت سوی صفا می‌کند اندک‌اندک.

گرچه زاهد زو او باشد شگرف   کی بود یک روز او خمسین الف

یعنی زاهد اگرچه زور بسیار دارد که تصفیه و قرب او را حاصل است لیکن سیر او یک روزه است و بطی است آن سیر تقرب نمی‌تواند رسید مگر بعد مدّت مدیده و عارف را در آن روز که مثل خمسون الف سنه است پس عارف را در یک روز زاهد روز است که مقدر آن خمسون الف سنه است و سیر او نیز به همین‌قدر است بدانکه در قدرت الله تعالی است که قبض و بسط زمان کند به معنی آنکه زمان واحد بر قصیر باشد و بر شخصی طویل نه به اعتبار توهم و خیال بلکه به حسب واقع و دلالت می‌کند بر آن وقایع کثیره چنانکه بعضی عارفان را واقع شد دید عارفی را که طواف می‌کرد و شروع قرائت قرآن کرد از ابتدای طواف با ترتیل و ختم کرد تا آخر طواف و شنید سامع تمام قرآن و تمیز کرد که هر لفظ جدا بود از لفظ آخر و حکایت جوهری در فتوحات که جوهری خبر می‌دهد از خود که رفتم با عجین به سوی قرن برای پختن و بود مرا جنابت خواستم که غسل کنم در نیل چون غوطه زدم در آب دیدم که جای رفتم و نکاح کردم تا شش سال آنجا ماندم و اولاد زائید بعد مرور شش سال یافتم خود را در آن دریا بیرون آمدم و لباس پوشیدم باز عجین گرفته سوی زن رفتم و نان پزانیدم و این واقعه نقل کردم از اهل خود و بعد مدتی آن زن منکوحه با اولاد آمد و خبر داد که جوهری با من نکاح کرد و شش سال با من ماند و این اولاد از او زائید پس این قبض و بسط زمان است که زمان واحد بر جوهری شش سال شد بر دیگران ساکنان بلده سکونت جوهری به قدر اقل از ساعت بود و شیخ اکبر قدوه محققان فرمود در حس خارج شد آنچه در خیال شد و از این گمان برده می‌شود که در صورت بسط زمان آن است که آنچه در خیال در زمان طویل به وجود می‌آید در حسن در زمان قلیل خارج می‌شود پس تزویج و ولادت در میان غوطه زدن واقع شد و در خیال او زمان شش سال واقع بود پس در این خارق عادت نیست که در زمان قصر پیدا شد آنچه که آن را زمان طویل باید و هم بر این قرائت تمام قرآن در طواف و این را که مذکور شد عقل متوسط نیز بعید نمی‌دارند زیراکه این خارق امر ممکن است و امّا تتبع کلام صوفیه به آن حکم می‌کند که بسط زمان قلیل به حسب واقع است و

آنچه که در خیال وی زمان طویل می‌نماید در واقع زمان به این طول واقع است و همین است معنی قول شیخ اکبر قدوه محققان فخرج فی الحسن ما وقع فی الخیال و دلیل بر آن است که روز حشر بر مؤمنان از وقت حشر تا دخول جنان به قدر ساعت بگذرد و بر عاصیان به مقدار خمسون الف سنه که در آن حساب واقع شود چنانکه در احادیث صحیح واقع است که مانعان زکات انعام را آن انعام زنند از قرون خود از پاها خود و طی کنند در آن روز که مقدار وی خمسین الف سنة است قبل فراغ از حساب و دخول اهل جنت در جنت و دخول اهل نار در نار پس وقت در نفس الامر بعض به قدر یک ساعت و بر آخر آن به مقدار خمسون الف سنة و نیز زمان معراج اطول بود بر آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم و بر دیگران اقل از ساعت بود و این قبض و بسط زمان به حسب واقع است و این را عقل متوسط مجع می‌کند که بودن زمان واحد قصیر و طویل در نفس الامر محال است نزد عقل متوسط و مع هذا ایمان بر آن ثابت دارد الله تعالی به کرم خود.

عشق وصف ایزد است اما که خوف   وصف بنده مبتلای فرج و جوف

چون یحبّون بخواندی در نُبی   یا یحِبُّهُمْ قرین در مطلبی

پس محبت وصف حق دان عشق نیز   خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

یعنی ایزد را که به عشق نیز موصوف می‌توان کرد که الله تعالی می‌فرماید «یحِبُّهُمْ وَ یحِبُّونَهُ» (مائده: ٥٤)، پس محبت صفت الله است که حب دارد با خواص بندگان خود و عشق عبارت از فرط محبت پس عشق نیز از صفات حقّ است و امّا خوف پس آن موصوف نیست مگر بنده که خوف بیم رسیدن غیر ملائم است و الله تعالی منزه است از بیم و قادر مطلق است بر دفع آن بلکه غیر ملائم اصلا در حقّ سبحانه امکان وجود ندارد.

عشق را پانصد پر است و هر پری   از فراز عشق تا تَحْتَ اَلثَّری

ظاهر آن است مقصود تمثیل عشق است با طائری که پانصد پر دارد که اسرع باشد در طیور در سرعت سیر چنانکه در ابیات سرعت سیر بیان فرمود.

از قُش خود وز دُش خود باز ره   که سوی شه یافت آن شهباز ره

«قش» فربهی بعد لاغری وز «دُش» آراستن است و مراد اینجا جبر و اختیار است چنانچه در بیت تالی تصریح به آن واقع است.

و حاصل آنکه خبر خود که مؤدی سوی تعطیل از عبادت است و اختیار خود که مؤدی به

حکم تو است خود را بازدارد بلکه از ظهور جباری حقّ مجبور شو مختار اختیار حقّ شو

این قُش و دُش هست جبر و اختیار　　　از ورای این دو آمد جذب یار

.....

رسیدن زن به خانه و جدا شدن زاهد از کنیزک و رسوا شدن زاهد

زن کنیزک را پژولیده بدید　　　درهم و آشفته و دنگ و مَرید

«پژولیده» مالیده شده و درهم شده از پژلیده دیدن گمان برده که او جماع کرده شده.

شوی خود را دید قائم در نماز　　　در گمان افتاد زن زان اهتزاز

«اهتزاز» جنبش و حرکت و استعمال اهتزاز در جنبش برای تهنیت.

و حاصل آنکه این اهتزاز که از زاهد دید و از کنیزک در گمان افتاد که حقیقت حال چیست پژولیدگی زن می‌خواهد که جماع واقع شد و بودن زاهد در نماز می‌خواهد که جماع واقع نشده پس به جهت این گمان که شوی خود را که زاهد است برهنه ساخت چنانچه در ابیات تالیه مذکور است./٦٦/

بر سرش زد سیلی و گفت ای مهین　　　خصیهٔ مرد نمازی باشد این

.....

لائق ذکر و نماز است این ذَکَر　　　وین‌چنین ران و زَهارِ پُرقَذَر

.....

نامهٔ پرظلم و فسق و کفر و کین　　　لائق است انصاف ده اندر یمین

.....

فعل او کرده دروغ آن قول را　　　تا شد او لائق عذاب هول را

مقصود از این قول کافران که الله آفریده است این آسمان و زمین را آن است که اعتقاد آنها به آن قول است و با اخلاص تمام است و فعل آنها مخالف اخلاص و انقیاد است پس در اینکه انقیاد و اخلاص ما به این قول است که کاذبند و این هست معنی بیت نه آنکه این قول آنها کاذب است که این صحیح نیست که کذب عدم مطابقت واقع است و این قول مطابق واقع است پس در این قول اصلا کذب را راه نیست.

روز محشر هر نهان پیدا شود　　　هم ز خود هر مجرمی رسوا شود

در روز محشر نفاق منافق ظاهر شود و استبطان کفر به کار نمی‌آید و کافران مجاهران در این روز انکار خواهند کرد و خواهند گفت ما کنّا مشرکین و کذب ایشان ظاهر شود در این روز و ایدی و ارجل گواهی خواهند داد.

دست و پا بدهد گواهی با بیان بر فساد او به پیش مستعان

.....

سیئاتت را مبدل کرد حق تا همه طاعت شود از ما سَبَق

یعنی سیئات از توبه حسنه می‌گردد و تحقیقش آن است که سیئه به جهت آنکه مظهر اسمی است از اسماء حقّ و مسبح است مر حقّ را حسن است و قبح در آن نیست مگر به جهت بودن اتیان به آن مخالف حکم شارع چون توبه به میان آمد مخالفت برخاست و آن فعل بر حسن خود باقی ماند.

و شیخ اکبر قدوه محققان فرموده که مثل فعل سیئه مثل شخص جمیل است که متلطخ شد به قاذورات و از این تلطخ کمال حسن او ظاهری نیست و چون این تلطخ رفت کمال حسن از او ظاهر گشت همچنین فعل سیئه و چون قبح او از تو زائل شد حسن ذاتی او ظاهر شد و سابق تحقیق آن بر وجه اشباع گذشت پس سیئات حسنات گردید از توبه.

این است معنی بیت آن است نه چنانکه محجوبان می‌گویند و بعضی شراح تا به آن شدند که معنی تبدیل سیئه به حسنه که آن سیئه باطل می‌شود و حسنه توبه به جای وی قائم می‌شود نه آن‌چنان است که ولی محمد گفته که این در اهل فنا ظاهر است بر سیئات اهل فنا عذاب مترتب نشود و اهل فنا همیشه در مشاهده‌اند و هیچ فوق مشاهده نیست و امّا افعال کسی که بقاء بعد الفناء متصف است به صورت سیئه می‌نماید و در واقع حسنه است چون شکستن خضر کشتی را این است معنی تبدیل و ندانست این شارح که از عدم مترتب عذاب بر سیئات اصحاب فنا لازم نمی‌آید که سیئه حسنه شود بلکه تجاوز از ایقاع جزاء این سیئه است و امّا سیئه پس سیئه است و بودن او در مشاهده مترتب بر سیئه نیست تا ثواب آن باشد بلکه او دائم در مشاهده است سیئه باشد یا نه و اگر می‌گفت که او مکلف نیست پس آن سیئه نشد پس اگرچه به ظاهر درست است لیکن نیز صحیح نیست زیراکه فعل غیر مکلف چنانکه سیئه نیست همچنین حسنه هم نیست پس سیئه او مبدل نشد به حسنه و لازم می‌آید بر آنکه در افعال اصحاب بقا بعد الفنا گفته آنچه که سیئه بود سیئه نگشت و آنچه که حسن بود در نفس الامر حسن ماند چنانکه بود مگر آنکه ظن نبودن سیئه باطل شد و علم به بودن آن حسن قائم مقام او شد و

نیز در این توبه را چه داخل است افعال صاحب بقا بعد فنا سنجیده در نفس الامر و حسن آن خفی بود و ظاهر شد و توبه به میان نیست و کلام مولوی ناطق است به آنکه از توبه سیئه حسنه گردد موافق این آیه فَأُوْلَئِکَ یبَدِّلُ الله سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ (فرقان: ۷۰) و نیز کلام مولوی قدّس‌سرّه در آن کس است که در نامهٔ اعمال او سیئات مکتوب است و او را امر به توبه می‌کنند تا سیئات او حسنه گردد و کلام در خصوص ولی باقی بعد الفناء است غرض آنچه که این شارح گفته مطابق کلام مولوی نیست و تقریر همان است که معصیت عاصی از توبه حسنه می‌گردد.

در بیان توبه نصوح که چنانچه شیر از پستان بیرون آید باز به پستان نرود و آنکه توبه نصوح کرد هرگز از آن گناه یاد نکند به طریق رغبت بلکه هر دم نفرت او زیاده گردد و نفرت او دلیلی قاطع بود بر قبول توبه او چه شهوت اوّل بی‌لذت شده و لذت قبول توبه به جای آن نشسته و آنکه قبول توبه نیافته از این حال بی‌خبر است.

توبه‌ها می‌کرد و پا درمی‌کشید　　نفس کافر توبه‌اش را می‌درید
رفت پیش عارفی آن زشت‌کار　　گفت ما را در دعایی یاد دار
سر او دانست آن آزادمرد　　لیک چون حلم خدا پیدا نکرد
بر لبش قفل است و در دل رازها　　لب خموش و دل پر از آوازها

این ابیات در بیان آن است که توبه کردن و باز در آن گناه آمدن مبطل توبه است و این توبه اعتبار ندارد و این ظاهر است بر مشهور میان علما در بیان حقیقت توبه که علماء توبه را سه رکن می‌گویند یکی ترک آن فعل سیئه که صادر شده است از او و این ظاهر است که اگر ترک نکرد پس در معصیت ماند رکن دوم ندم است بر فعل آن و این رکن اعظم است لهذا در حدیث واقع شده النّدم توبة رکن سوم عزم بر آنکه باز عود سوی این فعل نکنند و ظاهر است چون از ارکان توبه عزم بر عود شد پس چون عود کرد پس توبه شکسته شد و از میان رفت لیکن شیخ اکبر قدوه محققان رضی‌الله‌عنه می‌فرمایند که این عزم بر عدم عود از ارکان توبه نمی‌تواند شد که او حال مستقبل نمی‌داند پس عزم نمی‌تواند کرد که ایفای این عزم نمی‌داند که می‌تواند شد یا نه و چون او را ایفای این عزم معلوم نیست پس عزم چگونه کند بلکه اگر عزم کرد و ایفای آن عزم نکرد از ناقضان آن عهد گشت که به الله تعالی بسته پس این گناه دیگر شد پس احتمال این ذنب باقی است و شارح چگونه امر فرماید برای ازالهٔ ذنب به آنکه مقضی گردد سوی ذنب آخر اکبر از اصل ذنب اوّل و نیز از عباد الله آنهایند که ایشان را حال مستقبل معلوم است و چون ایشان را معلوم شد که بر او عود مقضی است پس به این علم چگونه

عزم عدم عود متصور شود و حال آنکه توبه بر ایشان نیز واجب است

و آنچه مختار شیخ اکبر است رضی‌اللهعنه آن است که توبه عبارت از اعتراف به ذنب است به استغفار و در توبه آدم(ع) همین منقول «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ». (اعراف: ۲۳) پس در این اعتراف به ظلم است به استغفار لیکن این قدر باید دانست که اعتراف به ظلم را ندم لازم است پس ندم معتبر در توبه شد پس چون حقیقت توبه معلوم شد و توبه محو ذنوب می‌نماید پس چون توبه به این وجه واقع شد و قبول شد آن ذنب محو گردد بما انه که ذنب است و مبدل به حسنه شود باز چون عود به آن گردد و این ذنب دیگر از او واقع شد مؤاخذ به آن گردد اگر توبه نکند و مغفرت نآید و امّا ذنب اوّل پس به توبه رفت و ثواب توبه حاصل است او را و توبه او صحیح است از عود باطل نمی‌شود و بر این تقریر معنی بیت آن است که توبه‌ها می‌کرد اگرچه آن توبه‌ها صحیح باشد و مزیل گناه سابق می‌شود امّا نفس باز در ذنب می‌اندازد و این است مراد از دریدن توبه نه آنکه توبه‌ها باطل شود و ذنوبی که از آن توبه کرد بازآید و مستقر گردد و حدیث صحیح مروی بخاری و امام مسلم واقع است به این عبارت «اذنب ذنبا فقال رب اذنبت فاغفره فقال ربه اعلم عبدی ان له ربنا یغفر الذنوب و یأخذ به غفرت لعبدی ثم مکث ما شاء الله فم اذنب ذنبا فقال رب اذنبت ذنبا فاغفره فقال اعلم عبدی ان له ربا یغفر الذنوب و یاخذ به غفرت لعبدی ثم مکث ما شاء الله ثم اذنب ذنبا فقال رب اذنبت ذنبا آخر فاغفر لی فقال اعلم عبدی ان له ربا یغفر الذنوب و یاخذ به غفرت لعبدی فیفعل ما شاء»[۱]؛ به‌درستی که عبد ذنب می‌کند ذنبی را پس گفت ای رب من گناه کردم پس ببخش آن را پس گفت رب او آیا دانست بندهٔ من که به‌درستی که او را رب است که می‌بخشد گناهان را و اخذ به آن می‌کند یعنی قادر بر هر دوست بخشیدم مر عبد خود را پس بعد این مغفرت دیر کند آن مقدار که خواست الله تعالی پس‌تر گناه کرد گناهی را پس گفت ای رب من گناه کردم گناهی را پس بخشش کن این گناه را پس گفت رب آیا دانست بندهٔ من که او را رب است چنین رب که بخشش می‌کند گناه را و می‌کرد به آن گناه بخشیدم بر بنده مر بندهٔ خود را بعد این دیر گذشت به مقداری که خواست الله تعالی پس‌تر ذنب کرد گناهی پس گفت رب من گناه کردم گناه دیگر پس ببخش برای من پس گفت آیا دانست بندهٔ من که او را رب است حینی که می‌بخشد گناه را و می‌کرد به آن گناه بخشیدم بنده خود را پس هرچه خواهد بکند از این حدیث معلوم شد که حقیقت توبه

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج٤، ص۲۱۱۲؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری: ج۱۱، ص۱۷۹.

نیست مگر اعتراف به ذنب به استغفار نه غیر و نیز این حدیث دال است بر آنکه در مره ثالثه تحجیر مرتفع می‌شود و همه معاصی معاصی در او نیست بلکه مباح است به او.

و شیخ اکبر قدوه محققان می‌فرماید که مراد از علم به بودن رب غافر واحد او را علم شهودی است پس کسی که علم شهودی به آن دارد و در حقّ وی است فلیفعل ما شاء و علی العموم پس صاحب این علم بر قدم اهل بدر است. رضوان الله تعالی علیهم/٦٧/

و آنکه دلش باز بدان گناه رغبت می‌کند علامت آن است که لذّت قبول نیافته آن است لذت قبول به جای آن لذت گناه ننشسته است «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى» (لیل: ۷) نشده است «فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرى» (لیل: ۱۰) بر وی تافته است پس مهیا گردانم مر او را برای صفتی که او را به دوزخ برد.

هرکه را اسرار کار آموختند　　　مهر کردند و دهانش دوختند

.....

در بیان آنکه دعای عارف واصل و درخواست او از حقّ همچو درخواست حق است از خود «کنت له سمعا و بصرا و لسانا و یدا»[1] و قوله «و ما رَمَیتَ إذْ رَمیتَ وَ لکنَّ الله رَمی» (انفال: ۱۷) و امثال این از اخبار و آیات وارد است چون اوّل در بیان قرب و نوافل است نقل حدیث قدسی است به تغیر لفظ به اتّحاد معنی یعنی چون به مرتبهٔ قرب نوافل رسد عبد شوم من سمع او بصر او زبان و ید یعنی به الله تعالی می‌شنود و می‌بیند و می‌گوید و می‌گیرد و ثانی قول الله تعالی است اشاره به قرب فرائض تو رمی نکردی ای محمد صلّی الله علیه و آله و سلّم وقتی که رمی کردی لیکن الله رمی کرد در صورت تو.

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست　　　فانی است و گفت او گفت خداست

این به اعتبار قرب فرائض که در قرب فرائض فاعل حقّ است و عبدالله او و می‌تواند به اعتبار قرب نوافل باشد که چون قوت ناطقه از ذات حقّ است و نطق از قوت ناطقه از این سبب نطق او را نطق حقّ می‌توان گفت.

پس به جد جستن گرفتند از گزاف　　　در دهان و گوش و اندر هر شکاف
گفت یا ربّ بارها برگشته‌ام　　　توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام

...

---

۱. کلاباذی، محمد بن ابراهیم، بحرالفوائد المشهور بمعانی الاخبار: ص۳۸۰؛ ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید: ص۴۰۰ .

توبه‌ام بپذیر این بار دگر   تا ببندم بهر توبه صد کمر

...../٦٨/

قوله نوبت جستن نصوح و آواز آمدن که همه را جستیم نصوح را بجوئید و بی‌هوش شدن نصوح از آن هیبت و گشاد کار پس از بستگی الی قوله کما کان یقول رسول الله صلّی الله علیه و سلّم «اذا اصابه مرض اشتدی ازمة متفرجی»[1] بود رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌گفت وقتی که رسید او را مرض و یا غم شدید سوای ازمت و چون سخت شوی گشاده شوی. «ازمة» به فتح «میم» و کسر آن سینه شدیده که در آن قحط باشد و رنج باشد به فساد هوا پس معنی مطابقی آن است که شدید شو ای شته شدیده اگر این‌چنین شوی پس گشاده شوی و تمام کلام کنایه از آن است که بعد سختی و رنج گشادگی و فرح حاصل آید.

چون‌که هوشش رفت از تن آن زمان   سر او با حق بپیوست از نهان

یعنی چون هوش او رفت و از این عالم به هوش شد قلب با حقّ واصل گشت و راجع گشت پس توبه او مقبول گردید و سر به معنی قلب است.

چون شکست آن کشتی او بی‌مراد   در کنار رحمت دریا فتاد

.....

جان به حق پیوست چون بی‌هوش شد   بحر رحمت آن زمان در جوش شد

.....

جان چو باز و تن مر او را کنده‌ای   پای بسته پرشکسته بنده‌ای

«کنده» چوبی را گویند که سوراخ کرده پای گنهکاران در آن مضبوط سازند و در این بیت را کنده ثابت کرده و حال آنکه پای باز در چوب نمی‌اندازند پس به ظاهر آن است که اینجا مستعار است برای آن رشته که هر دو پای می‌بندند و آن رشته مثل کنده باشد.

چونکه هوشش رفت و پایش برگشاد   می‌پرد آن باز سوی کیقباد

.....

چونکه دریاهای رحمت جوش کرد   سنگ‌ها هم آب حیوان نوش کرد

.....

---

۱. قضاعی، محمد بن سلامه، مسند الشهاب: ج۱، ص٤٣٦، با اندکی اختلاف.

جملگی روی زمین سرسبز شد   شاخ خشک اشکوفه کرده کبر شد

.....

پیدا شدن گوهر و حلالی خواستن صاحبان از نصوح

حزن شد ان در فرج دریافتیم   مژدگانی ده که گوهر یافتیم

.....

آن نصوح رفته بازآمد به خویش   دید چشمش تابش صد روز بیش

.....

بدگمان بردیم و ما را کن حلال   لحم تو خوردیم اندر قیل و قال

یعنی ما با تو گمان بد داشتیم که دزد هستی و سرقه در کردی این بدگمانی گناه است تو آن را به ما حلال کن و ببخش و حاصل مصراع ثانی آنکه غیبت تو کردم و غیبت به‌منزله خوردن گوشت است چنانچه نص قرآنی شاهد است به آن «وَ لا یغْتَبْ بَعْضُکمْ بَعْضاً أ یحِبُّ أَحَدُکمْ أَنْ یأْکلَ لَحْمَ أَخِیهِ» (حجرات: ۱۲)؛ نشاید که [...] غیبت کند بعض شما مر بعض را یا دوست می‌دارد که خورد بعض شما گوشت برادر خود و درحالی‌که آن میت است و چون این غیبت به‌منزله خوردن گوشت است پس از خوردن گوشت او کنایه کرده شد از غیبت او.***

کس چه می‌داند ز من جز اندکی   از هزاران جرم و بد فعلی یکی

/۶۹/.....

اول ابلیسی مرا استاد بود   بعد از آن ابلیس پیشم باد بود

خلاصهٔ انسان آنکه مخلوق بر فطرت است پاک از گناه پس ابلیس او را در ذنوب می‌اندازد که او مضل اوست و چون ملکه گناه در او مستقر شود و قوت ابلیسه در او غالب آید و قوای ملکیه مغلوب شود پس مضل می‌گردد همچو ابلیس لهذا شیاطین انس شدیدند بر انسان از شیاطین جن.

هرچه کردم جمله ناکرده گرفت   طاعت ناکرده آورده گرفت

یعنی آنچه که از سیئات کرده‌ها و دم ناکرده قرار داد از آن جهت که سیئه بود و طاعت ناکرده در طاعت کرده گرفت که سیئات مبدل به حسنات شد پس آن معصیت طاعت گردید و سرش آن است که عبد در معاصی مطیع رب خود است به اعتبار آنکه رب او به جهت آنکه او را صفت اضلال است معاصی از او کنانید و نبود معصیت مگر به اعتبار آنکه مخالف امر تشریعی است و

چون توبه به میان آمد مخالف امر تشریعی برخواست باقی نماند آن افعال معاصی مگر بما انه که طاعت رب‌اند بدون مخالفت امر تشریعی پس آن معاصی طاعات شدند پس صادق شد که طاعت ناکرده بلکه معصیت کرده طاعت ساخت.

می‌زنم نعره درین روضه عیون   خلق را یا لَیتَ قومی یعلمون

یعنی در جنت که صاحب عیون جاریه است بعد مرگ نعره زنم که کاشکی قوم من می‌دانستند و احتمال دارد که در این دار دنیا او خود را در روضه و عیون یافت به سبب یافتن طاعات پس نعره می‌زد که کاش قوم من دانستند تا مثل من توبه می‌کردند.

باز خواندن شاهزاده نصوح را و عذر آوردن او

رو کسی دیگر بجو اشتاب و تفت   که مرا و الله دست از کار رفت

مراد نصوح از این قسم به در این قسم آن است که دست قدرت من از این کار رفته است به جهت آنکه با خدا عهد بستم که این کار نکنم و خدا مرا به ایفاء این عهد توفیق داد و مخاطب در غلط انداخت که او فهمید که دست مریض کل شده است دلاکی نمی‌تواند و او در قسم خود صادق بود لیکن در غلط افتادند که به معنی مقصودی.

در بیان کسی که توبه کند و پشیمان شود و باز آن پشیمانی را فراموش کند و آزموده را بیازماید در خسارت ابد درافتد من جرب المجرب حلت له الندامة و چون توبه او را ثبوتی نباشد و مدد از حقّ نرسد چون درخت بی‌بیخ بود

در میان سنگ لاخ بی‌گیاه   روز تا شب بی‌نوا و بی‌پناه

اللغات: «سنگ‌لاخی» زمین سنگستان.

شیر را با پیل نر جنگ اوفتاد   خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد

«اصطیاد» صید کردن.

گر خری یابی به گرد مرغزار   رو فسونش خوان فریبانش بیار

«مرغزار» سبزه گیاه و امثال آن از کشت‌کار نو. مراد اینجا روزی و خوراک است و احتمال است که به معنی نغمه باشد.

تشبیه کردن قطب که عارف واصل است در اجری دادن خلق از قوت رحمت و بر مغفرت بر مراتبی که حقش الهام داد که دادن باقی خوار اویند بر مراتب قرب بشر نه قرب مکانی بلکه قرب صفتی و

تفاضیل این بسیار است

با دل خود گفت کز حد رفت جرم — از دل من کی رود آن ترس و گُرم

.....

بعد آن محنت که را بار دگر — پا رود سوی خطر الا که خر

.....

در میان سنگ لاخ بی‌گیاه — روز تا شب بینوا و بی‌پناه

.....

اندکی من می‌خورم باقی شما — من سبب باشم شما را در نوا

.....

قطب شیر و صید کردن کار او — باقیان این خلق باقی‌خوار او

«قطب» حقیقت محمدیه است که فیض وی به جمیع کائنات است و هیچ امری از کائنات موجود نمی‌شود مگر به واسطه او و هیچ رزقی از ارزاق باطنی و ظاهری بدون مدد او نمی‌رسد و در این عالم عنصری او را ظهور است و ظهور اتم او در اقطاب و افراد است و قطب و ولی است بر قدم محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم و باطن او نائب محمّد است صلّی الله علیه و آله و سلّم و همهٔ اولیا از اوتاد و ابدال و نجبا و نقبا و غیر انسان داخل دایره قطب است فیض انسان نمی‌رسد مگر به واسطهٔ قطب مگر افراد که خارج از دایرهٔ قطب‌اند چنانکه ظاهر می‌شود از فتوحات و سایر اولیاء همه عالم را فیض ظاهر و باطن نمی‌تواند رسید مگر به واسطهٔ قطب و اینجا یک مرتبه دیگر است که صاحب آن را صولت و غلبه است بر همه اولیا قال فی الفتوحات و هو القاهر فوق عباده مر صاحب این مقام را استطاله است بر هر شیء سوی الله تعالی و صاحب این مرتبه را می‌رسد دعوی صحیح و صاحب این مرتبه حکم می‌کند بر هر ولی الله و غیره ولی به حقّ و کسی از اولیا نمی‌تواند که از حکم او بیرون رود و اگر کسی بیرون رود بیفتد از مرتبه خود و این مرتبه گاهی با قطبیت جمع می‌شود چنانکه در شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی بود که قطب الاقطاب بود و نیز صاحب این مرتبه بود چنانکه بر منبر فرمود که قدمی علی رقاب کل ولی الله و همه اولیاء آن زمان قبول کردند مرگ یک ولی پس حال وی بر وی تباه شد و چون این دانستی پس کسی که این قول را از شطحیات شمار کرد او خالی است.

و شیخ اکبر قدوه محققان رضی‌اللّه‌عنه در فتوحات فرمودند که من ملاقات کردم شخصی را در زمان خود که به این مرتبه رسیده بود لیکن شیخ عبدالقادر رضی‌اللّه‌عنه اتم بود از این شخص در امور و مراتب آخر و به ظن این فقیر می‌رسد که اصل صاحب این مقام شیخ عبدالقادر بود رضی‌اللّه‌عنه و به دیگری که به این مقام رسد به واسطه او می‌تواند بود و چون دانستی آنچه که مذکور گشت پس معنی بیت آن است که قطب شیر است که معارف حقایق صید می‌کند و استفاضه آنچه که از حقّ می‌رسد می‌کند و همین است مراد از صید کردن و باقی خلق محتاج او است که افاضت حقّ ما یحتاج خلق را در حیات دنیاویه و اخرویه و حقیقت علمیه نمی‌تواند مگر به وساطت قطب./۷۰/

زانکه وَجد خلق باقی خورد اوست این نگهدار ار دل تو صید جوست

وجد یافتن یعنی ناگرفتن خلق و مقاصد از مدد اوست که مقاصد خلق ملک قطب است دیگری را نمی‌رسد مگر آنچه که مستغنی است قطب از آن

او چو عقل و خلق چون اعضای تن بسته عقل است تدبیر بدن

مراد از «عقل» اگر نفس ناطقه است پس ظاهر است که آن مدبر بدن است و اگر مراد قوه عاقله است پس مراد از تدبیر بدن تدبیری که به کسب و اختیار می‌باشد چون جمع اسباب معاش.

و خلاصه آنکه چنانکه بقاء بدن از تدبیر نفس ناطقه یا عقل حاصل است همچنین بقاء خلق از تدبیر قطب است که او خلیفه بر خلق با اینکه او در دار دنیا به امداد خود باقی است این دنیا باقی است و چون قطب انتقال کند به عماره دار آخرت که آن دار معمور باشد و این دار دنیا خراب باشد

قطب آن باشد که گِردِ خود تند گردش افلاک گرد او بود

بیان وجه تسمیه «قطب» به «قطب» است.

و حاصل آنکه قطب حرکتی است که حرکت گرد او باشد پس مبنی حرکت او است همچنین امداد عالم از قطب است گوییا که دایره وجود گرد او است

یاریت در تو فزاید نه در او گفت حق إِنْ تَنْصُرُوا الله ینصَروا[۱]

قال الله تعالی «إِنْ تَنْصُرُوا الله یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ أَقْدامَکُمْ». (محمد: ۷) این آیه نازل است در جهاد با آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم یعنی اگر مدد کنید الله را به قتال کردن با رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم وی تا رسول ظفر یابد مدد خواهد کرد الله تعالی شما را به دادن غلبه

۱. در اصل: تنصروا.

و ثابت خواهد داشت اقدام شما را که هزیمت نشود پس این جهاد و قتال نصرت رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم بود که همراه وی صلّی الله علیه و آله و سلّم قتال می‌کردند و از او صلّی الله علیه و آله و سلّم ذب و دفع می‌کردند و این نصرت رسول را صلّی الله علیه و آله و سلّم را نصرت خود فرمود به جهت آنکه آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم خلیفه الله است و نصرت خلیفه نصرت مستخلف است و همچنین هر خدمت رسول خدمت الله مستخلف است قطب چون باطن او باطن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم است پس او نیز خلیفه است پس خدمت او خدمت الله است پس در خدمت سرگرم باید بود.

همچو روبه صید گیر و کن فدیش   تا عوض گیری هزاران صید پیش

.....

روبهانه باشد آن صید مرید   مرده گیرد صید گفتار مرید

صید شیرانه کار قطب است کار او تصفیه قلب است و صید او بهانه کار مرید که خدمت می‌کند این قطب را و آنکه منکر قطب است گفتار مردارخوار است که شکار او مرده است.

اطاعت روباه شیر را دردانه شدن و دیدن خر

حیله و افسونگری کار من است   کار من دستان و از ره بردن است

ظاهر آن است که اینجا مقصود تمثیل تلبیسات شیطان است و آنچه که سابق از روباه مراد داشته اینجا مراد نیست دستان مکره حیله.

شکر گویم دوست را در خیر و شر   زانکه هست اندر قضا از بَدْ بَتَر

یعنی آنچه بد می‌نماید و بتر می‌نماید نیز مقتضی حقّ است پس بر او شاکر باید شد این مرتبهٔ اکمل است از صبر که رنج و نقمت دیده شکر آن کنند و این مقام امیرالمؤمنین عمر بود در صبر بر مصیبت چنانکه در فتوحات مذکور است و امّا صابر بر مقتضی بر بدون شکر پس نزد او رنج و نقمت است لیکن چون مقتضی است شکایت آن نکند

چونکه قسام اوست کفر آمد گله   صبر باید صبر مفتاحُ الصِّلَه

قال الله تعالی «نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيا» (زخرف: ۳۲)؛ ما قسمت کردیم به میان این‌ها معیشت این‌ها را در حیات دنیا کسی را که معیشت فراخ مقرر کردیم و کسی را معیشت قلیل و بلند ساختیم بعض ایشان

را بر بعض از روی درجات یعنی درجهٔ دنیاویه در معیشت دنیاویه بعض را عالی است و بعض را سافل اینکه گیرند بعض این‌ها که درجهٔ دنیاویه عالی دارند مر بعض آخر را که درجه سافله دارند مسخر خودها را و تابع در هر امور و این قسمت خلاف نیست بلکه سراسر مشتمل بر حکمت است که بر مقتضی استعداد اعیان ثابته این‌ها است و در آیه، الله تعالی خود را به صیغهٔ ضمیر جمع که لفظ نحن و رفعنا است برای اشاره اینکه قاسم ذات الله است به اسما و صفات و این قسمت به نظر اسماء است که هر اسم ظهور آثار خود در مظهر خود می‌خواهد و مظاهر اسماء اعیان ثابته است و هر عین استعداد ظهور آثار آن اسم دارد که عین مظهر آن اسم است پس به نظر اقتضاء اسماء این قسمت واقع شد و چون که این دانستی پس معنی بیت آن است که قسام روزی الله تعالی است و چون او حکیم است پس قسمت به حسب استعداد اعیان ثابته است برای ظهور آثار اسمی که مظهر او است و چون فعل او با این حکمت است پس گله او مناسب نیست که هرچه بر ما می‌رود از ما است پس گله اگر کند به سوی انکار این حکمت کشد پس کفر گردد و می‌تواند که کفر به معنی کفران نعمت باشد که این قسمت نعمت است به جهت آنکه عطاء است آن را آنکه او به لسان استعداد طلب کرده پس گله حقّ کفران این نعمت است و معنی مصراع ثانی آن است که صبر باید بر رنج و کمی معیشت که مقتضی صبر آن است که مفتاح صله و فرج است زیراکه صبر به حقیقت خود مقتضی آن است که قائم نشود به کسی مگر آنکه در او استعداد فرج باشد به عروض صبر.

راضیم من قسمت قسام را　　　کو خداوندست خاص و عام را

زیراکه رضا به قضا فرض است و این قسمت قضاء حقّ است و امّا مقتضی پس اگرچه رضا به آن فرض نیست لیکن عدم رضا به مقتضی آن می‌خواهد که گله خود کند که هرچه رسیده است از او رسیده و از طلب او است به لسان استعداد.

گنج بی‌مار و گل بی‌خار نیست　　　شادی بی[1]غم در این بازار نیست

.....

دیدن خر سقای اسپان با نوای تازی را بر آخور و تمنا بردن که آن دولت دریابد و تمنا نباید بردن الا مغفرت را که اگر در صد رنجی لذت مغفرتش شیرین کند.

بود سقایی مرورا یک خری　　　گشته از محنت دو تا چون چنبری

---

۱. در اصل: نی.

«چنبر» شکل مدوّر که میانش خالی باشد و به طریق استعاره فلک را گویند./۷۱/

خارش و مالش مر اسبان را بدید　　　پوز بالا کرد کای رب مجید

«پوز» پیرامون دهان سنان بر پشت خوابیده و بی‌صبر و بی طاقت.

از غزا بازآمدند آن تازیان　　　اندر آخور جمله افتاده ستان

.....

جواب دادن روباه خر را

گفت روبه جستن رزق حلال　　　فرض باشد از برای امتثال

«امتثال» موافقت امر به اداء مأمورند.

و حاصل آنکه اگرچه شخص متوکل بر الله باشد لیکن طلب روزی حلال فرض است پس برای امتثال طلب رزق باید کرد.

وَ اِبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ الله حق کرده است امر　　　تا نباید غضب کردن همچو نمر

طلب از فضل الله که اسباب معاش است و مراد از «امر» معنی مصطلح اهل آدمیت که امثال این صیغ را امر می‌گویند نه معنی لغت و شرع که عبارت از طلب حتمی است زیراکه ظاهر است که این امر اباحت است بعد فراغ از صلاة جمعه ابتغا مال از اسباب وی واجب نیست بلکه مباح شد آنکه ممنوع شده بود وقت ندا لیکن لفظ امثال می‌خواهد که این امر طلب نمی‌باشد.

جواب دادن خر روباه را که امر است به اکتساب و رضا به قسمت، ترک کسب نیست

گفت از ضعف توکل باشد آن　　　ورنه بدهد نان کسی که داد جان

یعنی کوشیدن در طلب رزق معاش و جمع آوردن اسباب معاش و رزق طعام و مثل آن از ضعف توکل است ورنه کسی که حیات داده و رزق او مقدر ساخته طعام می‌رساند البته و زیاده بر آن ممکن نیست پس کوشش در طلب اسباب رزق نباید.

دام و دد جمله شده اکال رزق　　　نی پی کسب‌اند و نی حمّالِ رزق

.....

جمله را رزاق روزی می‌دهد　　　قسمت هریک به پیشش می‌نهد

یعنی رزاق برای هرکس که رزق مقرر ساخته می‌رساند کوشش در طلب باشد یا نه در قسمت

هریک رزق مقدر[1] است زیاده بر آن ممکن نیست.

باز جواب دادن روباه خر را.

گفت روبه آن توکل نادر است کم کسی اندر توکل ماهر است

یعنی توکل به ترک اسباب نادرست و قلیل الوقوع که الله تعالی امور معاش را بر اسباب موکول ساخته است پس در این سنت تبدیل را راه نیست پس این‌چنین توکل نباید و مسببات را از اسباب باید جست لیکن با توکل علی الله بدون اعتماد بر اسباب.

چون قناعت را پیمبر گنج گفت هر کسی را کی رسد گنج نهفت

اشاره است به این حدیث «القناعة کنز لا ینفد»[2]؛ قناعت کنزی است که کم نمی‌گردد.

حد خود بشناس و بر بالا مپر تا نیفتی در نشیب شور و شر

.....

جهد کن و اندر طلب سعی نما چون نداری در توکل صبرها

...../۷۲/

حکایت آن زاهد که توکل را امتحان می‌کرد از اسباب منقطع شد و از شهر بیرون آمد و از شوارع دور و در این کوهی مهجور سر به سنگی نهاده و گفت توکل کردم.

آن یکی زاهد شنید از مصطفی که یقین آید به جان رزق از خدا

یعنی زاهد شنید کلامی که مروی است از مصطفی صلّی الله علیه و آله و سلّم که روزی مقدر است رسیدن آن ضروری است.

از برای امتحان این[3] مرد رفت در بیابان نزد کوهی خفت تفت

امتحان آن بود که این حدیث صحیح است یا نه و امتحان این نبود که بعد علم ثبوت این حدیث از مصطفی صلّی الله علیه و آله و سلّم امتحان می‌کرد که این صدق است یا نه زیراکه این امتحان کفر است

که ببینم رزق چون آید به من تا قوی گردد مرا در رزق ظن

---

۱. در اصل:مقرر.

۲. بیهقی، احمد بن حسین، الزهد الکبیر: ص۸۸.

۳. دراصل:آن

یعنی امتحان برای آن بود که ظن رسیدن رزق قوی گردد و به علم و یقین رسد و توکل بر رسانیدن الله تعالی رزق را قوی‌تر گردد.

کاردانی راه گم کرده کشید — سوی کوه آن ممتحن را خفته دید

.....

آمدند و دست بر وی می‌زدند — قاصدا چیزی نگفت آن ارجمند

.....

پس بگفتند این ضعیف بی‌مُراد — از مجاعت سکته اندر اوفتاد

مجاعت گرسنگی و سکته در اصل مرضی است که ماده در تجاویف دماغ می‌ریزد پس حس و حرکت باطل گردد و تن مثل تن مرده گردد و این علّت اینجا مراد نیست که این علّت از گرسنگی حاصل نمی‌شود بلکه مراد از سکته بطلان حس و حرکت است از ضعف.

پس به قاصد مرد دندان سخت کرد — تا ببیند صدق آن میعاد مرد

.....

گفت ای دل گرچه خود تن می‌زنی — راز می‌دانی و نازی می‌کنی

«تن زدن» عبارت از خاموش شدن و برجا ماندن.

و حاصل آنکه این خاموشی و تن زدن بهر ناز است و حقیقت امر می‌دانی که الله تعالی رزق می‌دهد.

و حاصل بیت تالی آنکه راز می‌دانم که رزاق الله است و این علم من مقتضی گشته برای تن زدن و ناز نیست که بر الله تعالی ناز نمی‌تواند شد،

گفت دل دانم ولی تن می‌زنم — رازق الله است بر جان و تنم

.....

امتحان زین بیشتر خود چون بود — رزق سوی صابران خوش می‌رود

.....

باز جواب روباه و تحریض کردن به کسب

گفت روبه این حکایت بِهِل — دست‌ها در کسب زن جَهدُ المُقِل

جهد المقل جهد قلیل‌کننده یعنی کوشش اندک.

دست دادست خدا[1] کاری بکن　　　مکسبی کن یاریِ یاری بکن

یعنی الله تعالی تو را اعضا داده است برای کارها پس اعضا را در آن کارها صرف باید کرد تا سنت الهیه و حکمت الهیه باقی ماند و کسب کن و در آن کسب مدد دیگری بکن که دیگران از آن انتفاع یابند.

هرکسی در بی کسی پای نهد　　　یاری یاران دیگر می‌کند

مقصود بیان حکمت اشتغال هر واحد به کسبی است یعنی چون الله تعالی کسب‌ها کثیره مقرر ساخته برای حکمت پس وقوع همه اسباب ضروری است لیکن شخص همه کسب‌ها نمی‌تواند کرد پس هریک مشغول به کسبی می‌شود تا همه کسب‌ها به ظهور آید پس هرکس باری دیگر می‌کند تا بعض مؤنث بر خود گیرد و کاسب را باید که این دقیقه محفوظ دارد و کسب به این نیت کند که در اختیار این تخفیف مؤنث دیگران است که اگر او این کسب نمی‌کرد و دیگری را کردن آن کسب به این نیت ضرور می‌افتاد که آمدن این کسب به وجود ضروری است.

زانکه جمله کسب نآید از یکی　　　هر دُرُوگر هم سقا هم چاهکی

.....

طبل خواری در میانه شرط نیست　　　راه سنت کار و مکسب‌کردنی است

یعنی طبل خواری ترک باید کرد و سبب کسب اختیار باید کرد که در کسب علم به حکمت نیز حاصل می‌شود.

جواب گفتن خر روباه را که بهترین توکل کسب‌ها است که هرکسی محتاج به توکل است که ای خدا این کار مرا راست دارد دعا متضمن است توکل را و توکل محتاج به هیچ نیست.

گفت من به از توکل بر رَبی　　　می‌ندانم در دو عالم مکسبی

«یای» در «ربی» زائد است برای قافیه به کسی که در آن «یای» تنکیر است و یا اینکه این کسره موصوف که به «یاء» نوشته شده وصف و مقدر؛ یعنی بر ربی که دارم. و قافیه «باء» موحده با این کسره با «باء» موحده با «یاء» تنکیر صحیح است و می‌تواند که این «یاء» متکلم باشد مضاف‌الیه و در «مکسبی» «یاء» مصدریه بر تأکید مصدریه به کسب چنانکه گویند اهل فرس در لفظ زیاده زیادتی یعنی از توکل بر رب خود کسب دیگر نمی‌دانم

کسب شکرش را نمی‌دانم ندید　　　تا کشد شکر خدا رزق و مزید

---

۱. در اصل: و خدا.

توکل از افراد شکر است زیراکه توکل فعل قلبی است مبنی از تعظیم منعم پس این شکر رب که توکل بر رب است مثل خود ندارد که شکر خدا رزق را می‌کشد که شاکران را نعم بدون طلب می‌رسد و احتمال دارد که اضافت «شکر» به سوی «خدا» اضافت سوی فاعل باشد و چون بنده شکر حق می‌کند حقّ در جزای آن شکر بنده می‌کند لهذا شکور را از اسماء الهیه است.

و حاصل آنکه شکر که توکل فرد اوست ندید ندارد و در کسب‌ها تا اینکه در جزای آن الله تعالی شکر بنده می‌کند و این شکر الله رزق مزید را می‌کشد

خود توکل بهترین کسب‌هاست　　　زانکه در هر کسب دستت بر خداست

کای خدا کار مرا تو راست آر　　　وین دعا هست از توکل در سرار

این مصراع با بیتین تالیین دلیل مصراع اول است.

خلاصه آنکه در هر کسب توکل بر الله سبحانه باید که او تعالی مسبب الاسباب است پس در هر کسب احتیاج سوی توکل است اما توکل پس در آن حاجت سوی توکل است پس اختیار توکل در ابتدا بهتر است/۷۳/

بعد از آن گفتش که اندر مهلکه　　　نهی لا تُلْقُوا بأیدی تَهلُکه

اشارت است به این آیه «وَ لا تُلْقُوا بِأَیدِیکُمْ إِلَی اَلتَّهْلُکَةِ» (بقره: ۱۹۵)؛ نه اندازید به دست‌های خود سوی تهلکه.

نقل کن زینجا به سوی مرغزار　　　می‌چر آنجا در میان سبزه‌زار

در شرح شیخ افضل مذکور است که زار به معنی خوار منادی است و حرف ندای محذوف است یعنی ای زار تا قافیه مرغزار با زار صحیح و درست شود.

هر طرف در وی یکی چشمه روان　　　اندر اون حیوان مرفه در امان

یعنی آسوده در امان از گرسنگی از مکرای تو است نه از بگلربکی بگ با هر دو «باء» مفتوحه و «کاف» فارسی مفتوح و «لام» و «راء» زده این لفظ ترکی است مرکب از بکا و بک به معنی خان خانان و میر میران و حاصل معنی آن بزرگ است پس بگلربکی به معنی بزرگی باشد.

مثل آوردن شیر در بیان آنکه در مخبر دولتی فرد اثر آن چون نبینی جای متهم داشتن است که او مقلد است در آن

مار موسی دید فرعون عنود　　　مهلتی می‌خواست نرمی می‌نمود

زیرکان گفتند بایستی که این　　تندتر گشتی چو هست او رب دین
معجزه‌گر اژدها گر مار بُد　　نخوت و خشم خدایی‌اش چه شد

حاصل این ابیات چندان است که چون فرعون مار را دید که عصا مار شده بود ترسیده مهلت خواست نزد زیرکان حجت قائم شد که فرعون رب نیست که اگر رب بودی هرگز نترسیدی بلکه این مار را هلاک ساختی پس ظاهر شد که دعوی فرعون ربوبیت را زور بود چنانکه سابق گذشت: «آن انا بر لب فرعون زور» و آنجا از کلام شیخ اکبر قدّس‌سرّه منقول شد که آن دلالت دارد بر آنکه آن دعوی زور نبود بلکه مثل دعوی حسین بن منصور بود و او عبدیت خود را منکر نبود تا منافی خوب باشد و می‌تواند که مراد مولوی آن باشد که قوم او که فرعون را رب می‌دانستند پس نزد زیرکان ظاهر شد و حجت بر قوم او قائم شد که فرعون رب نیست که خائف گشت و مهلت خواست پس زعم آنها نزد زیرکان باطل شد.

نفس تو تا مست نقل است و نبید　　دان که روحت خوشهٔ غیبی ندید

خلاصه آنکه تا که نفس در لذائذ نفسانیه گرفتار است روح معارف و حقایق غیبت را نیافت.

که علامات است ز آن دیدار نور　　التَّجافِی منک عَن دارِ الغُرور

یعنی التجافی الناشی منک دار عن الغرور. و خلاصه بیت آنکه علامت آن نور جدا شدن تو از دار الغرور و تجافی که ناشی از نور است.

بلکه تقلید است آن ایمان او　　روی ایمان را ندیده جان او

یعنی از ایمان بی‌تقلید انظار فکریه و یا به تقلید دیگر صاحب نظر دارد در دمی ایمان که مؤمن به مشهود او نشده است او با ایمان خود مشهود مؤمن ندارد.

پس خطر باشد مقلد را عظیم　　از ره و رهزن ز شیطان رجیم
چون ببیند نور حق ایمن شود　　ز اضطرابات شک او ساکن شود

یعنی مقلد انظار را و مقلد صاحب انظار را خطر وقوع شبهات است و این خطر عظیم است.

و در بیت تالی می‌فرماید که چون نور حقّ بیند و مشاهده آن شود او ایمن است از شبهات که در مشهود احتمال شبهه و شک نیست و می‌شاید که کسی که به مجرد به تقلید رسول ایمان آورده و هیچ از نظر فکریه خود دخل نداده بعد دیدن معجزه و یا قبل دیدن از خطر شک و شبهه ایمن است که او را علم الیقین از قول رسول(ص) است و آن نور حقّ است که بر قلب او تافت او را به

سوی ایمان کشید این‌چنین مؤمن بعد صحابه عزیز الوجود است لیکن او مؤمن کامل است.

تا کف دریا نیاید سوی خاک   کاصْلِ او آمد بُوَد در اصطکاک

«اصطکاک» با یکدیگر کوفتن.

گرچه با روباه خر اسرار گفت   سرسری گفت و مقلّدوار گفت

یعنی اقوال به ایقان قلبی نبود چنانکه از کاملان می‌شنید و می‌گفت

آب را بستود او تایق نبود   رخ درید و جامه او عاشق نبود

یعنی شائق و تشنه آن نبود

از منافق عذر رد آمد نه خوب   زانکه در لب بود آن نی در قلوب

یعنی معذرت منافق مقبول نشد و به کار او نآمد که این عذر از لب بود از قلب نبود تا اعتراف و توبه شود بلکه همه زور بود قال الله تعالی «يَعْتَذِرُونَ إِلَيكُمْ إِذا رَجَعْتُمْ إِلَيهِمْ قُلْ لا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا الله مِنْ أَخْبارِكُمْ وَ سَيَرَى الله عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۹۴)؛ عذر خواهند کرد آن منافقان وقتی‌که رجوع خواهید کرد ای مؤمنان روی از غزوه سوی آنها بگو ای محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم عذر نکنید هرگز تصدیق نخواهم کرد شما را به‌درستی که خبر کرد ما را الله تعالی اخبار شما و البته می‌بیند الله تعالی عمل شما را و بیند رسول او بعد آن آورده خواهند شد به روز قیامت سوی عالم الغیب و شهادت که الله تعالی است پس خبر خواهد داد به آنچه که عمل کردید فضیحت خواهید شد «سَيَحْلِفُونَ بِالله لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما كانُوا يكسِبُونَ» (توبه: ۹۵)؛ قریب است که حلف خواهند کرد به الله برای شما ای مؤمنان وقتی که از این غزوه منقلب خواهند شد سوی آن منافقان برای اینکه اعراض کنید ای مؤمنان از آن منافقان یعنی مقصود از این حلف و عذر که برای ارضای مؤمنان است آن دارند که آن مؤمنان اعراض کنند از آن ایشان و از قتل ایشان و از تغلیظ بر ایشان بازمانند پس الله تعالی می‌فرماید که اعراض کنید و تعرض نکنید آنها را به‌درستی که آن منافقان رجسند و جای با شش ایشان جهنم است جزای دهد جزای را از آن چیزها که کسب می‌کردند «يحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ الله لا يرْضى عَنِ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ» (توبه: ۹۶)؛ حلف می‌کنند آن منافقان برای شما ای مؤمنان برای اینکه راضی شوید ای مؤمنان از آن منافقان پس اگر راضی خواهید شد از آن منافقان

پس به‌درستی که الله تعالی راضی نخواهد شد از قوم فاسقان که منافقان‌اند.

و از این آیات معلوم شد که عذر منافقان زدرد کذب بود لهذا در رد آن آمد که ما تصدیق نمی‌کنیم و دیگر آنکه برای ارضاء انسانان بود نه برای ارضاء الله و رسول وی و از این لازم آمد که این عذر از قلب نبود بلکه بر دهن بود و این بیت جامع است همه مذکور را و مصراع ثانی جامع است هر دو را وجه است.

وای آنکه عقل او ماده بود — نفس زشتش نر و آماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او — جز سوی خُسران نباشد نقل او
ای خنک آن کس که عقل نر بود — نفس زشتش ماده و مضطر بود
عقل جزوی‌اش نر و غالب بود — نفس اُنثَی را خرد سالب بود
جملهٔ ماده به صورت هم جری است — آفت او همچو آن خر از خری است

در این ابیات آن را که مضطر و زیر حکم دیگر باشد لفظ «ماده» مستعار ساخته به علاقه آنکه ماده مملوک و محکوم مرد است و لفظ «نر» را مستعار ساخته مر کسی را که حاکم مالک باشد.

خلاصه این ابیات چندان‌که وی بر آن‌کس که عقلش زیر حکم نفس باشد زیراکه نفس اماره نر باشد مر او را که این عقل محکوم نفس اماره خاسر و خائب باشد و خنک آن کس است که عقل او مالک نفس او باشد که به سوی خواهش نفس نرود اصلا./۷۴/

تشنه محتاج مطَر شد و ابر نی — نفس را جوع البَقَر بد صبر نی

«جوع البقر» مرضی است که مقتضی بسیار خوردن باشد به وجهی که از طاقت بشریت بیرون باشد.

مشک آلوده‌ست الاّ مشک نیست — بوی مشک استش ولی جز پُشک نیست
که نباید خورد جو همچون خران — آهوانه در خُتَن چَر ارغوان
جز سحر قرنفل یاسمن یا گل مچر — رو به صحرای ختن با آن نفر
معده را خو کن بدان ریحان و گل — تا بیابی حکمت و قوت رُسُل

در این مصراع [آهوانه در خُتَن چَر ارغوان] و ابیات تالیه امر است به گرفتن غذای روحانی از علوم و معارف و از این غذای روحانی تعبیر به ارغوان و قرنفل و سمن و گل و ریحان کرده.

خوی معده زین که و جَو باز کن — خوردن ریحان و گل آغاز کن

مراد غذای جسمانی است برای حظ نفس.

هرکه کاه و جو خورد قربان شود　　　هرکه نور حق خورد قرآن شود

مراد از «قرآن» نسخه مشتمل بر اسرار و معارف، چنانکه قرآن مشتمل بر آن است و یا مراد از آن جامع میان تشبیه و تنزیه است چنانچه شیخ اکبر قدوه محققان بر این جامعیت اطلاق قرآن کرده‌اند.

نیم تو مُشک است و نیمی پُشک هین　　　هین میفزا پُشک افزا مشک چین

یعنی جامع صفات فعلیه و انفعالیه و یا صفات حیوانیه و صفات روحانیه و این اخیر اقرب است به ابیات سابقه.

آن مقلد صد دلیل و صد بیان　　　در زبان آرد ندارد هیچ جان

یعنی انظار و صاحب انظار دلایل می‌آرد و او را علم الیقین پیدا نیست پس دلایل او سود ندهد.

فرق میان دعوت شیخ کامل و میان سخنان ناقصان عقل بر خود بسته

جهد کن تا مست و نورانی شوی　　　تا حدیثت را شود نورش رَوی

«روی» به معنی راوی یعنی روایت‌کننده. شیخ افضل گفته که این مختصر راوی است نه به همین معنی اینجا باید گرفت به قرینه حدیث و یا اینکه «روی» به معنی پس رو باشد.

و حاصل آنکه پس رو سخن تو نور باشد جایی که سخن تو رسد از پس آن نور رسد تا بر قلب معنی حدیث تو مشهود گردد و ولی‌محمد از روی قافیه گرفته و حاصل برآورده که نور مر این حدیث را مثل روی شعر شود.

هرچه در دوشاب جوشیده شود　　　در عصیده طعم دوشابش بود

«دوشاب» شیره انگور ریخته شده به وجهی که قوامش غلیظ گردد و «عصیده» نوعی است از طعام.

از جزر وز سیب و به وز گردکان　　　لذت دوشاب یابی تو از آن

.....

علم اندر نور چون فرغوده شد　　　پس ز علمت نور یابد قوم لُد

«فرغوده» به «غین» معجمه مضمومه به معنی آمیخته و پیچیده، و در بعض نسخ «فرغنده» واقع شده آن نیز به معنی فرغوده است. و شیخ افضل گفته که در بعض فرهنگان مذکور شده که فرخنده یعنی گیاهی که بیخ ندارد و بر هر درخت که برآید آن درخت را خشک سازد و این را در عربی عشیقه گویند شیخ افضل گفته که این معنی نیز مناسب مقام است و پوشیده نیست که بر این تقریر معنی آن باشد که علم چون در نور گیاه مثل فرغنده پیچیده بود که خشک‌کننده درخت

است پس قوم لُد از ان نور علم نور یابد و چون علم در حقّ نور مثل گیاه فرغنده شد پس بیکار شد چنانکه بر درختی که این گیاه پیچیده می‌شود خشک می‌شود و به کار ناید پس این معنی بعید از مقام است مناسبت را چه حرف.

هرچه گویی باشد آن هم نور پاک　　　کآسمان هرگز نبارد غیر پاک

مراد از «نور پاک» نور خالص. پس «پاک» به معنی خالص است از شوائب کدورات و منزه از آن و «پاک» در مصراع ثانی به معنی طاهر از نجاسات پس قافیه درست است.

آب اندر ناودان عاریتی است　　　آب اندر ابر در دریا فطرتی است

.....

فکر و اندیشه‌ست مثل ناودان　　　وحی مکشوف است ابر و آسمان

در این اشاره است به آنکه علومی که به تقلید رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم گرفته شود و از قول رسول و علم الیقین به آن شود از تقلید رسول مثمر فواند است و این تقلید مثل علوم مکتسبه از انظار نیست.

بازگردم سوی آن روباه و خر　　　تا چه‌سان از راه برد آن خر نگر

.....

زبون شدن خر در دست روباه از حرص علف؛

طنطنه ادراک و دنیای نداشت　　　دمدمه روبه بر او سکته گماشت

.....

حرص خوردن آن‌چنان کردش ذلیل　　　که زبونش گشت با پانصد دلیل

...../۷۵/

بیت من بیت نیست اقلیم است　　　هزل من هزل نیست تعلیم است

.....

حکایت آن مخنث و پرسیدن لوطی از او در حالت لواطت که خنجر از بهر چیست گفت از بهر آنکه اگر کسی با من بد اندیشد شکمش بشکافم لوطی به رد آمد و شد می کرد و گفت الحمدلله که من باتو بد نه اندیشم

«إِنَّ اللهَ لا يَسْتَحْيِى أَنْ يضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها» (بقره: ۲۶)، فما فوقها فی تعبیر

النفوس بالانکار «مَاذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَذَا مَثَلًا» می‌فرماید که این خواستم «يضِلُّ بِهِ كثِيراً وَ يهْدِي بِهِ كثِيراً» که هر فتنه‌ای همچون میزان است بسیار از او سرخ‌رو شوند و بسیاری بی‌مراد گردید و لو تأملت فیه قلیلا لوجدت من نتائجه الشریفة کثیرا فهم من فهم والله الملهم و السلام. قال الله تعالی «إِنَّ الله لا يسْتَحْيي أَنْ يضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها»؛ به‌درستی که الله حیا نمی‌کند آن را مثل زاند پشه را و آن را مثل گرداند پس از آنکه فوق پشه است در جثه از مگس و عنکبوت و با اینکه فوق پشّه است در صغر یعنی الله مثل پشّه می‌زند و آنچه از پشّه صغیرتر است به آن نیز مثل زند و این ابلغ است قول مولوی فی تعییر النفوس بالانکارات تفسیر اخیر را می‌خواهد یعنی پس ما فوق پشّه دعا دادن نفوس به انکار آن نفوس زیراکه چون مثل پشّه موجب انکار کافران شد پس ما فوق پشّه در صغر موجب انکار خواهد بود و این مبالغه است یا قصّه است که یهود چون تمثیل به بیت عنکبوت و غیر آن شنیدند گفتند که الله تعالی اجل است از آنکه یاد کند در مثل اشیاء خسیسه را پس آیه مذکور نازل شد.

و حاصل آنکه الله تعالی از این حیا نمی‌کند و مثل می‌آرد در بیان خست باشد خسیسان که پشّه است بلکه از اخس از پشه و در ذکر بعوضه اشاره است به بودن یهود کافران به کتاب نازل بر نبی ایشان که منقول است از بعدیت تمثیل دنیا به جناح پشه. «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيقُولُونَ ما ذا أَرادَ الله بِهذا مَثَلاً» (بقره: ۲۶)؛ پس آن کسانی که ایمان آوردند می‌دانند که این مثل حقّ مطابق واقع است و آمده است از رب ایشان و امّا کسانی که کافر شدند پس می‌گویند به جهت کفر خودها که چه چیز اراده کرده است الله تعالی به این مثل و این کلمه به طریق استهزاء می‌گفتند نه به طریق سؤال برای استکشاف «يضِلُّ بِهِ كثِيراً وَ يهْدِي بِهِ كثِيراً»؛ گمراه می‌سازد به این آوردن مثل یا به قرآن که مشتمل است بر این مثل کثیر را و هدایت می‌کند کثیر را و مؤمنان پندگیرنده را به این مثل هدایت سبیل حقّ می‌کند و کافران را که متجاوز از حدند و این قرآن را و آوردن مثل را ملاحظه نمی‌کند بلکه بعد شنیدن آن ابداء شهادت می‌کنند که موجب انکار باشد چنانکه الله تعالی می‌فرماید «وَ ما يضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقِينَ» و گمراه نمی‌کند به آن مگر فاسقان را که خارج از حدند و این آیه در بیان حال مؤمنان و کافران است و مولوی می‌فرمایند که جواب «ماذا أَرادَ الله بِهذا مَثَلاً» که اراده از این مثل هدایت بعض و اضلال بعض لو تاملت منه فیه قلیلا لوجدت من نتائجه الشریفة کثیرا؛ اگر تأمل کنی از آن در آن اندکی هرآئینه یابی از نتائج آن شریفه کثیر.

داروی مردی کن و عنین مپوی　　　تا برون آیند صد گون خوب‌رو

تمثیل است مر مجاهد ریاضت را که صفا قلب بخشد که از آن علوم و معارف حاصل آید

بر سر میدان چو مردان پایدار　　　تا نکردی مبتلا در پای دار

در مصرعهٔ اول به معنی پای بنه و در مصرعهٔ ثانی و این معنی صلبی است.

غالب شدن مکر روباه بر خر و بردن او را

مطرب آن خانقه کو تا که تفت　　　دف زند که خر برفت و خر برفت

.....

چونکه خرگوشی بَرَد شیری به چاه　　　چون نیارد روبهی خر تا گیاه

.....

گوش را بربند و افسون‌ها مخور　　　جز فسون این ولّی دادگر

.....

موسی جان سینه را سینا کند　　　طوطیان کور را بینا کند

.....

یک تُرُش در شهر ما اکنون نماند　　　چونکه شیرین خسرو آن را برنشاند

...../۷٦/

چشم دولت سحر مطلق می‌کند　　　روح شد منصور انا الحق می‌زند

.....

گر خری را می‌برد روبه ز سر　　　کو بیر تو خر مباش و غم مخور

.....

حکایت آن شخص که از ترس خویش را به خانه افکند و روی زرد و تن لرزان خداوند خانه پرسید چیست ترس تو؟ گفت خر می گیرند. گفت تو خر نیستی. گفت تمیز برخواسته است.

گفت بهر سخرهٔ شاه حرون　　　خر همی‌گیرند امروز از برون

.....

آدمی باش وز خرگیران مترس　　　خر نه‌ای ای عیسی دوران مترس

.....

چه درافتادیم در دُنبال خر　　　از گلستان گُوی و از گُل‌های تر

.....

از انار و از ترنج و شاخ سیب　　　وز شراب و شاهدان بی‌حسیب

.....

یا از آن بازان که کبکان پروراند　　　هم نگون اشکم هم استان می‌پرند

....

هر گُرُه را نردبانی دیگر است　　　هر روش را آسمانی دیگر است

...../۷۷/

بردن روباه خر را پیش شیر و جهیدن خر از شیر و عتاب روباه با شیر که شتاب کردی و لابه کردن شیر که دگر باره بیارش

چونک بر کوهش بسوی مرج برد　　　تا کند شیرش به حمله خرد و مرد

اللغات: «مرج» مرغزار، «خرد مرد» پاره‌پاره.

گنبدی کرد از بلندی شیر هول　　　خود نبودش قوت و امکان حول

«حول» ترس، «قوت» لعل.

گفت روبه شیر را ای شاه ما　　　چون نکردی صبر در وقت وغا

«وغا» جنگ.

تا به نزدیک تو آید آن غوی　　　تا باندک حمله‌ای غالب شوی

«غوی» گمراه.

مکر شیطان است تعجیل و شتاب　　　لطف رحمان است صبر و احتساب

اشاره است به این قول العجل من الشیطان و التأنی من الرحمن شتابی از شیطان است و دیر کردن از رحمان است.

دور بود و حمله را دید و گریخت　　　ضعف تو ظاهر شد و آب تو ریخت

«ریخت» به شتاب رفت.

گفت آری تجربه کردم که من　　　سخت رنجورم مُخَلخَل گشته[1] تن

---

۱. در اصل: گشت.

«مخلخل» جدا جدا شده اجزاء تن و مراد اینجا ضعف شدید است که به بدن عارض شده.

توبه‌ها کرده‌ست خر با کردگار　　　　که نگردد غرّهٔ هر نابکار

.....

عقل خر بازیچهٔ دستان ماست　　　　فکرتش کبّادهٔ طفلان ماست

توبهٔ او را به فن برهم زنیم　　　　ما عدو عقل و جان روشنیم

کلّهٔ خر گوی فرزندان ماست　　　　فکرتش بازیچهٔ دستان ماس

این ابیات به لسان روباه در بیان مکر شیطان که با انسان ضعیف العقل می‌کند.

«کباده» کمان نرم که طفلان می‌کشند آن را.

عقل کآن باشد ز دوران زحل　　　　پیش عقل کل ندارد آن محل

از عطارد وز زحل دانا شد او　　　　تا ز دادِ کردگار لطف‌خو

خلاصهٔ بیتین آن است که آن عقل که مصروف معاش دنیاوی است پیش عقل نامحل ندارد که او را از راه بردن آستان است و دانای او عارضی است.

عَلَّمَ اَلْإِنسانَ خَمِ طغرای ماست　　　　عِلم عند الله مقصدهای ماست

تربیه آن آفتاب روشنیم　　　　ربّیَ الاعلَی از آن رُو می‌زنیم

این بیتین از جمله تکبر او است و بیان تکبر او است.

بُو که توبه بشکند آن پندخو　　　　دررسد شومیِّ اشکستن در او

نقض و میثاق وشکست تو بها　　　　موجب لعنت شود در انتها

مبنی این بیتین بر آن است که در توبه معتبر است عهد عدم عود پس چون نقض توبه کرد پس نقض عهد لازم آمد و این نقض عهد ذنب اکبر است از ذنب اول و امّا بر قول شیخ اکبر قدوه محققان که توبه عبارت از اعتراف به ذنب است و مقرون به استغفار پس در آن میثاق و میعاد نیست تا نقض آن باشد.

در بیان آنکه نقض عهد توبه موجب بلا بلکه باعث مسخ است چنانکه در حقّ اصحاب سبت و در حق اصحاب مائده عیسی و جعل منهم القردة و الخنازیر

نقض عهد و توبه اصحاب سبت　　　　موجب مسخ آمد و اِهلاک و مَقت

قصّه اصحاب سبت چنانکه در سوره اعراف مذکور است آن است که بر یهود در شرع

موسی(ع) تعظیم سبت فرض بود و کشتن جان از اصطیاد و جهاد حرام بود و یک گروهی از یهود در قریه بر لب بحر اقامت داشتند و ابتلاء الهی أعاذنا الله منه رسید که ماهیان در بحر نمی‌آمدند زیرا این قریه مگر به روز سبت و در روز سبت می‌آمدند و جمعی را از آن یهود خواهش خوردن ماهی بسیار شد چنانکه طاقت آن نداشتند که ترک صید ماهی کنند پس قصد صید ماهی کردند چون‌که به روز سبت نمی‌توانستند پس شیطان در غلانید و حیله آموخت چنانکه در تفاسیر مذکور است که به روز سبت یک خطیره می‌کندیدند و در آن ماهیان جمع می‌شدند و منفذ و مدخل بند می‌کردند و به روز یکشنبه ماهیان را می‌گرفتند و می‌خوردند و می‌گفتند که ما شکار ماهیان به روز سبت نمی‌کنیم در تفاسیر مذکور است که بعد چند از این حیله گذشتند و به روز سبت شکار بی‌حیله می‌کردند و گفتند ما ابناء الله و احیاء الله هستیم ما را الله تعالی سبت حلال کرده و بر این تقدیر فقط اعتداء در سبت نبود بلکه به کفر انجامید و این بعید نیست که اعتباری که ره به کفر می‌رساند العیاذ بالله مفسران گویند و از عارف ربانی عبدالله بن عباس رضی الله تعالی عنهما روایت می‌کنند که آن قوم سه گروه شدند یک گروه صائدان بودند و یک گروه ممتنعان از صید و با امتناع خود منع می‌کردند صائدان را از صید برای امتثال نهی از منکر و گروه سوم خود صید می‌کردند و منع هم نمی‌کردند و چون گروه ناهیان از منکر نهی از صید می‌کردند صائدان را گروه ثالث می‌گفت برای چه منع می‌کنید آنها را که الله هلاک‌کننده است ایشان را گروه ناهیان در جواب می‌گفتند برای عذر نزد الله تا تقصیر به ما راجع نشود و مفسران این آیه را وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً الله مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ بر آن عمل می‌کنند و یاد کن آن وقت را که گفتند یک گروه از این اصحاب قریه واعظان را برای چه وعظ می‌کنند قومی را که الله تعالی هلاک‌کننده آن و عذاب‌کننده آن قوم است به عذاب شدید گفتند واعظان که ما وعظ می‌کنیم برای معذرت خود که تقصیر به ما راجع نشود که نهی از منکر فرض است و برای اینکه شاید آنها اتقاء کنند از اصطیاد در سبت بدانکه این آیه نص نیست در بودن سه گروه در آن قریه و تارکین اصطیاد دو فرقه باشند یکی ناهیان و دیگر ساکتان بلکه محتمل است که در آن قریه دو گروه باشند یکی صائدان ماهی در سبت و دیگر تارکان اصطیاد در سبت و این تارکان نهی می‌کردند مر صائدان را از صید در سبت در جواب نهی آن صائدان می‌گفتند که شما چرا وعظ می‌کنید ما قومی را که الله مهلک است و معذب است ما را در زعم شما و بر این تقدیر ضمیر

منهم در آیه به صائدان است و معنی آیه آنکه یاد کنید آن وقت را که می‌گفتند قومی از صائدان چرا وعظ می‌کنند ما را که قومی هستیم که الله مهلک آن قوم است و عذاب‌کننده آن قوم به عذاب شدید و این قول ایشان دال بر ایمن بودن از عذاب الله بود که معنی آن است که ما قوم را هلاک و عذاب خواهد کرد شما را چه افتاده است و چون معصیت ایشان به این حد رسید غضب الهی نازل شد امر رسید کونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ شوید بوزینه‌ها که خاسرانند پس بوزینه شدند و چند روز زنده ماندند و باز مردند این مسخ صورت بود و اما ادراک آنها بعد یافتن صورت قردة ادراک انسان بود تا به آن حال معذب شود نه اینکه مثل ادراک قردة شده بود که در آن عذاب نیست و در این قصه به ظاهر نقض عهد و نقض توبه نیست و این مسخ جزای تعدی در سبت است نه جزای نقض توبه و عهد چنانکه الله تعالی می‌فرماید لَقَدْ عَلِمْتُمُ اَلَّذِینَ اِعْتَدَوْا مِنْکُمْ فِی اَلسَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ کونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ هر آئینه به تحقیق دانستید آنها را که در سبت تعدی می‌کردند و آن تعدی اصطیاد ماهی بود پس گفتیم آنها را شوید قردة خاسئین

و قول مولوی ناطق است به اینکه مسخ جزای توبه‌شکنی و عهدشکنی بود شاید که ایشان در این مدّت اصطیاد عهد بسته باشند و باز شکسته باشند و چون اصل ذنب این اصطیاد بود در روز سبت و شکستن عهد نیز به ارتکاب این اصطیاد الله تعالی ترتب مسخ بر تعدی در سبت نمود که این تعدی به نقض عهد به اصطیاد بود.

اندرین امت نبُد مسخ بدن　　　　لیک مسخ دل بود ای ذو الفِطَن

مراد از مسخ دل شدن قاسی به وجهی که حقّ در دل نیاید بلکه باطل به صورت حق نماید. /۷۸/

عتاب کردن خر با روباه

یا چو دیوی کو عدوی جان ماست　　　　نارسیده زحمتش از ما و کاست

قال الله تعالی «فَقُلْنا یا آدَمُ إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَکَ وَ لِزَوْجِکَ فَلا یخْرِجَنَّکما مِنَ اَلْجَنَّةِ فَتَشْقی» (طه: ۱۱۷)؛ پس گفتیم ما ای آدم به‌درستی که این ابلیس عدو تو است و عدو زوج تو است پس نه خارج کند شما را از جنت یعنی سبب خروج نشود به اغوای بر افعال که موجب خروج از جنت باشد و چون از جنت خارج شوی پس در تعب افتی.

از پی هر آدمی او نگسلَد　　　　خو و طبع زشت خود او کی هِلَد

.....

ز آنکه خبث ذات او بی‌موجبی　　　　هست سوی ظلم و عدوان جاذبی

.....

که فلان‌جا حوض آب است و عُیون　　　　تا دراندازد به حوضت سرنگون

.....

آدمی را با همه وَحی و نذیر　　　　اندر افکند آن لعین بردش به بیر

.....

یک جهان بینوا پُرپیل[1] و ارج　　　　بی‌طلسمی کی بماندی سبز مرج

اللغات: «ارج» کرگدن و معنی کرگدن مذکور می‌گردد ان‌شاءالله تعالی. «مرج» مرغزار.

کرگدن چنان‌که شیخ عبد الطیف نقل کرده از بعض فرهنگ‌ها که کرگدن جانوری است چارپا که بچهٔ آن در شکم مادر پنج سال می‌ماند و چون یک سال گذرد بر او سر برآرد بیرون و علف می‌خورد و چون به همین نمط چهار سال دیگر گذرد از شکم مادر بجهد همچو مرغی می‌دود و از مادر دور گردد گویند در این حکمت این است که چارپایان بچه ها را در وقت پرورش می‌لیسند و کرگدن خار دارد در زیر زبان پس اگر بچهٔ آن در بچگی پیش مادر خود باشد و چون مادر بلیسد از آن خار هلاک گردد و گویند که بر پشت خارها دارد مثل ستون و پیل را شکار می‌کند و شکار کرده بر پشت خود نهاده می‌برد و چون پیلی را سهو کرده بر پشت چندی گذرد آن پیل پوسیده گردد و در آن کرم‌ها پیدا شود این سبب موت او گردد.

شد فراموش آنکه گویم مر ترا　　　　حل آن شکل مهیب دلربا

«مهیب» به فتح «میم» هیبت داده شده یا از هیبت او دیگران بترسند.

با کدامین روی می‌آیی به من　　　　این چنین فری ندارد کرگدن

«فر» معروف و به جای آن در بعض، «سغری»[2] واقع شده به «غین» معجمه مخفف ساغری به معنی سخت‌رو.

تا بدیدم روی عزراییل را　　　　بازآوردی فن تسویل را

و «تسویل» مکر.

---

۱. در اصل: چون پیل.

۲. در اصل: شعری.

بیدل و جان از نهیب آن شکوه　　　سرنگون خود را درافکندم ز کوه

.....

تا ننوشم وسوسه کن بعد از این　　　عهد کردم نذر کردم ای معین

«معین» مددکننده.

باز بفرستادت آن شیر عرین　　　سوی من از مکر ای بئس القرین

«عرین» بیشه[۱]، «بِئْسَ اَلْقَرِینُ» در اصل «بئس» از افعال ذم است و «قرین» مصاحبت و «قرین» فاعل بئس و این جمله مستعمل می‌شود در مصاحبت بد.

مار بد جانی ستاند از سلیم　　　یار بد آرد سوی نار جحیم

«سلیم» گزیده مار و به معنی سلیم النفس است و در بعض نسخ «یار بد جانی ستاند از سلیم» بر این نسخه معنی اوّل مراد است و در بعض نسخ «ای سلیم» واقع است و بر این نسخه معنی ثانی مراد است.

از قرین بی‌قول و گفت‌وگوی او　　　خود بدزدد دل نهان از خوی او

/۷۹/.....

پاسخ دادن روباه مر آن خر را دیگر بار

از خیال زشت خود منگر به من　　　بر محبان از چه داری سوءظن[۲]

قال الله تعالی: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا اِجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ اَلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ اَلظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اند اجتناب کنید کثیر ظن را به‌درستی که بعض ظن اثم است.

در بدی آن بدسگالش قدر را　　　عفو فرمایند از یاران خطا

در نسخ مثنوی به همین لفظ واقع است و قدر صیغه ماضی است الف اشتباع است برای قافیه آورده شده و معنی آنکه اگر بالفرض باشد آن بد خصومت تقدیر کرده است او را الله تعالی یعنی از تقدیر این بدی واقع شده و این خطا را عفو باید که خطای یاران عفو می‌فرمایند و شیخ افضل گفته که به خاطر می‌رسد که یک حرف اینجا از سهو کاتب رفته و در اصل قدر را بود یعنی اگر آن سگالش قدر را و برای او که مرتبه او سگالش جستجوی حال است بدهم بودی محمول بر خطای من شدی نه بر ایصال ضرر به قصد و خطای یاران عفو فرمودن رسم یاری است.

---

۱. در اصل: بیشتر.

۲. در اصل: ظن بد.

نقشهای این خیال نقش‌بند　　　چون خلیلی را که که بُد شد گزند
گفت هذا ربّی ابراهیم راد　　　چونکه اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تاویل گفت　　　آن کسی که گوهر تاویل سفت
عالم وهم و خیال چشم‌بند　　　آن‌چنان که را ز جای خویش کند

بدان که گفتن ابراهیم(ع) کوکب را «هَذَا رَبِّی» (انعام: ۷۶) به جهت آن بود که در کوکب رب را مشاهده کرده بود پس مشارالیه به لفظ هذا و آنچه که ظاهر در این مظهر است نه خود مظهر لهذا بعد افول کوکب فرمود «لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ» (انعام: ۷۶) و نفی ربوبیت که مشهود وی شده بود نکرد یعنی محبت شهود او در آن مظهر ندارم که آن مظهر افل است بلکه شهود او بی‌تقیید مظهر محبوب من است و در این هیچ وهم و خیال را مدخل نبود بلکه هرچه فرمود حقّ بود و می‌شاید که مراد مولوی قدّس سره آن باشد که مثل این الفاظ به زبان آوردن طریقه عرفای مغلوب الاحوال است چنان‌که از حسین بن منصور و امثال ایشان نه طریقه اصحاب مقامات متادیان ظاهر آن به عبدیت و ابراهیم(ع) را اگرچه این الفاظ قبل نبوت بود لیکن ولایت نبی اقوی از ولایات ولی است بی‌شبه و انبیاء اصحاب مقامات از اصحاب ادب بودند نه مغلوب الحال پس صدور امثال این مقال بعید از مقام ایشان و آداب ایشان است لیکن نقش‌ها این خیال الله تعالی که نقشبند است چون مظاهر خود ساخت مثل خلیل را که کوه بود در مقام ادب لغزش داد و به زبان آورد آنچه مغلوب الحال بر زبان می‌آوردند و به قول وی لا احب الآفلین و به قول وی «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)، اشاره به این فرمود که مقام من این است که وجه خود را متوجّه به سوی حقّ می‌سازم بی‌تقید مظهر و مظاهر را دوست نمی‌دارم که این‌ها آفلند.

و مراد در بیت تالی از عالم وهم این مظاهرند کل ما فی الکون وهم او خیال یعنی چون‌که ابراهیم(ع) در مظاهر افتاد و مشاهده حقّ در مظاهر نمودند اَرنی گفت با وجود آنکه جوانمرد بود متمکن در مقام خود بود.

و حاصل بیت ثالث آنکه این تأویل کوکب را که گفته شد که آن را عارف گفت که گوهر تأویل سفت که این تأویل مثل گوهر درخشنده است وجه وجیه است از تأویل مفسران از علماء ظاهر.

و حاصل بیت رابع آن است که عالم مظاهر جسمند این‌چنین کوه را که ثابت در مقام بود از مقام وی جنبش داد تا این سخن به زبان راند به سبب عروض این حال اگرچه مقامش اقتضاء آن می‌کرد

که مشاهده نموده ساکت می‌شد این‌چنین باید فهمید این ابیات نه آن‌چنان‌که ظاهر الفاظ موهم است به آن که این قول ابراهیم(ع) از غلبه وهم بود اعاذنا بالله و المولوی و جمیع المؤمنین عنه. و به نظر این فهم شیخ افضل حکم کرده که ابیات ملحقات‌اند از رأی خود نه از راه نقل و ولی محمد گفته که نقشبند صفت خیال است و حاصل این بیت برآورده که صور خیالی خلیل(ع) کرده که کوه علم بود در غلط انداخت یعنی انوار را که در عالم خیال که به صور کواکب و مهر و ماه متمثل شده بود رب خود شناخت و در تحت بیت تالی نقل کرده که بعض اهل سلوک گفته که نور دل ابراهیم(ع) که به صورت کوکب و ماه و خورشید متمثل شده بود برای آنکه دل سالک به حسب اعمال و اذکار منور می‌شود و نور عمل قلیل مثل ستاره و نور عمل کثیر مثل ماه و خورشید و گفته که در اینجا مولوی همین معنی ارشاد می‌فرمایند در بیت ثالث که ذکر کواکب را چنین تأویل گفت به همین تأویل اشاره می‌نماید انتهی و این معنی باطل است و این ظن از ابراهیم(ع) بعید است که کوکب را و یا نور را که به صورت کوکب ظاهر شده و به غلط آن را رب گوید و چگونه این نسبت کرده شود سوی ابراهیم که این شرک جلی است و رسل از آن معصومند بی‌شبه محمدرضا گفته در تحت بیت ثالث که چون انبیای معصومند قول ابراهیم را که هذا ربی گفت مفسران تأویلات کرده‌اند یک تأویل این است که عقل آن جناب را تصدیق کامل بود پس کوکب را رب گفتن که صورت وهم به نظر آمد وهم را در حب عقل چه وجود و پوشیده نیست که این تأویل نیز فاسد است زیراکه صورت وهم به نظر درآمدن و آن را رب گفتن منافی عصمت است و اسرار ابراهیم(ع) به وجهی راه نیست.

تا که هذا ربّی آمد قال او   خربَط و خر را چه باشد حال او

«خربط» احمق.

زین خیال رهزن را یقین   گشت هفتاد و دو ملت اهل دین

افتراق امت محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر هفتاد و سه فرقه است[1] ناجی از آن‌ها یکی است و آن‌ها اهل سنت و جماعتند که اعتقاد آن دارند که نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر آن بود و اصحاب وی رضوان الله علیهم بر آن بودند چنان‌که در آن حدیث مبین است که «هم الذین ما انا علیه و اصحابی»[2] فرقه ناجیه آنهایند که بر آن هستند که من و اصحاب من بر آن هستم و ما عدا

---

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج۴، ص۴۵۰.

۲. همان، ص۴۵۱.

این فرقه هفتاد و دو باقی ماند همه بر باطل‌اند پس مولوی می‌فرمایند که این خیال رهزن یقین است که در جهل مرکب می‌اندازد بر این هفتاد و دو فرقه غالب آید این هفتاد و دو گروه فرق باطله‌اند و اما فرقه واحد ناجیه پس از غلبه خیال پیدا نشده بلکه این‌ها بر آن عقائد و طریقه هستند که آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحاب وی بر آن عقائد و طریقه بودند.

مرد ایقان رست از وهم و خیال　　　موی ابرو را نمی‌گوید هلال

«موی ابرو» را هلال گفتن کنایه از جهل مرکب است در ذات حقّ چنان‌که محجوبان از اصحاب نظر از فلاسفه و بعض متکلمان از نظر یک الهی به حسب اعتقاد خود مقرر ساختند و آنکه ایقان دارد در ذات حقّ هرگز از نظر خود اله مجعول نمی‌سازد بلکه آله حقّ را مشاهده کرده است و با ایمان به آن آله حقّ بر اخبار الله و رسولش آورده و عقل و فکر خود را دخل نداده و از جهل مرکب رسته و خلاص یافته.

وانکه را نور عمر نبود سند　　　موی ابرو کژی راهش زند

چون‌که در بیت سابق «ابرو» را «هلال» گفتن کنایه از جهل مرکب در ذات حقّ که محجوبان به آن گرفتار هستند داشته و گفته که اهل ایقان در این جهل مرکب گرفتار نشدند در این بیت می‌فرمایند کسی که نور حضرت امیرالمؤمنین عمر هستند وی نباشد و از نور وی منور نشده از اهل ایقان نیست و در این جهل مرکب می‌افتد و عقل به تحصیل این نور راه خروج از این جهل مرکب می‌باید پس باید که تحصیل نور عمری باید کرد تا صراط المستقیم روشن گردد و از لغزش بازماند که شیطان را بر صراط امیرالمؤمنین عمر(رض) دخل نیست و صراط او معصوم است از وسوسهٔ شیطان چنانچه شیخ اکبر قدوه محققان تصریح به آن فرمود و کلام شیخ اکبر سابق در دفتر دوّم منقول شده فتذکر و در حدیث واقع است «یا عمر ما لقیک الشیطان فی الفج الاّ سلک غیر فجک»[1] و مولوی قدّس‌سرّه به این حدیث اشاره فرمودند که این حدیث نص است بر معصوم بودن طریق امیرالمؤمنین عمر(رض) از شیطان پس کسی را نور عمری حاصل شد و بر طریق امیرالمؤمنین عمر(رض) رفت از جهل مرکب که از وسوسه شیطان است رست و خلاص یافت.

کمترین فرعون چُست فیلسوف　　　ماه او در برج وهمی در خسوف

«فیلسوف» آن را گویند که مطالب از نظر فکری خود حاصل کند بدون اتباع نبی از انبیاء و در

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۱۸۶۴.

این بیت اشاره است به آنکه بر اعتماد نظر فکری خود نباید کرد که از این جز خسوف و بطلان عقل به استقرار بر جهل مرکب نمی‌تواند شد.

کس نداند روسپی زن کیست آن   وانکه داند نیستش بر خود گمان

«روسپی زن» آن را گویند که زن وی فاحشه باشد و این عیب کلان است مثل آن در انسان عیبی نیست کسی روسپی زن نمی‌داند و اگر داند بر خود گمان آن نبرد اگرچه خود نیز از آن باشد این تمثیل است مر غالب الوهم را یعنی کسی غلبه وهم را نداند از جهل مرکب خود و اگر داند خود را از آن نمی‌شمرد.

چون ترا وهم تو دارد خیره‌سر[1]   از چه گردی گِرد وهم آن دگر

یعنی چون تو گرفتار وهم هستی در خیر خود و شر خود که هرچه وهمت خیر داند خیر است نزد تو و هرچه وهمت شر داند شر است نزد تو پس تو کرد وهم دیگری چه می‌کردی تا او را از وهم خلاص سازی.

عاجزم من از منّی خویشتن   چه نشستی پُرمنی تو پیش من

این تعریض است بر شیخ گرفتار خودی خود که سرور است نسبت به خود کرده تعریض به او می‌کند و خلاصه آنکه کسی که عاجز باشد از خودی خود که وجود موهوم او است این رفع کردن نمی‌تواند خودی دیگری که صحبت او اختیار کرده چگونه خودی او مرفوع خواهد ساخت.

از من و ما هرکه این در می‌زند   عاشق خویش است و بر لا می‌تند

یعنی هرکه از من و ما در این درآید و طلبید او عاشق خویش است گرفتار خودی خود بر عدم می‌تند و بر وجود که ذات حقّ است و در بیت تالی صولجان معرب چوگان است.

حکایت شیخ محمد سررزی و ریاضت که او هر شب افطار به برگ رز می‌کرد جهت ذل نفس خود

زاهدی در غَزنی از دانش مَزی   بد محمد نام و کنیت سَررَزی

ظاهر آن است که «مزی» مخفف مزیة[2] است به معنی زیادت و فضیلت و «مزی» نیز به معنی ظریف آمده پس بعض بر آن حمل کردند و معنی آنکه او از ظریف بود که ظرافت او از دانش حاصل است و بعض مزی را از مزیدن گفته و حاصل آنکه از دانش مزه گرفته بود.

«کنیت» اینجا به معنی مشهور نیست که آن اسمی است که مصدر به «اَب» و یا «ابن» باشد

---

۱. در اصل: چون تو را وهمی بود از خیر و شر.

۲. در اصل: مزنیه.

بلکه مراد کنیت با مکنی به و عبَّر عَنه و این لقب است مشعر به مدح یعنی به سر زر که افطار او بود.

بر سر که رفت آن از خویش سیر   گفت بنما تا فتادم من به زیر

یعنی بنما خود را تا به مشاهده اسم یا خود را هلاک می‌سازم که این بدن عنصری تابع مشاهده و مطلوبه است و بعد موت مشاهده مطلوبه حاصل خواهد شد که بعد مشاهده اقوی می‌گردد.

گفت نآمد نوبت آن مَکرُمَت   ور فروافتی نمیری نکشمت

یعنی نوبت آن مکرمت که تو می‌خواهی تا حال نرسیده و اگر موت می‌خواهی برای حصول این مکرمت که مشاهده مطلوبه تو است که به موت حاصل است لیکن نمی‌تواند شد که اجل تو نرسیده است و تو را نمی‌دانم./۸۰/

گفت خدمت آنکه بهر ذُلِّ نفس   خویشتن سازی تو چون عبّاس دَبس

«عباس دبس» نام گدایی است که از لطائف حیل گدیه می‌کرد گاهی از مقالات خود در گریه آوردی بعد از آن دست به گریه دراز کردی و هفتاد نوع گریه دانستی.

آمدن شیخ بعد از چندین سال از بیابان به شهر غزنین و زنبیل گردانیدن به اشاره غیبی و تفرقه کردن بر فقرا

تا شوم غرقه مذلت من تمام   تا سقطها بشنوم از خاص و عام

.....

امر حق جان است و من آن را تبع   او طمع فرمود و ذَلَّ من طَمِع

.....

بعد ازین کدّ و مذلت جانِ من   بیست[1] عباس‌اند در انبان من

.....

أَقرِضُوا الله أَقرِضُوا الله می‌زنند   بازگون بر أُنصُروا الله می‌تنند

یعنی قرض و نصرت خواستن اگرچه به ظاهر گرفتن است اما فی الحقیقة بخشیدن است چنان‌که زمین تخم می‌گیرد و انبارها می‌دهد.

نور می‌نوشد مگو[2] نان می‌خورد   لاله می‌کارد به صورت می‌چرد

.....

---

۱. در اصل: نیست.

۲. در اصل:مگرب.

گر بگوید کیمیا مس را بده　　　تو به من خود را طمع نبود فرهِ

.....

مؤمنی باشم سلامت‌جوی من　　　زانکه این هر دو بود حظّ بدن

.....

عاشقی کز عشق یزدان خورد قوت　　　صد بدن پیشش نیرزد تّره‌توت

برگ توت.

وین بدن که دارد آن شیخ فِطَن　　　چیز دیگر گشت کم خوانش بدن

.....

عاشق عشق خدا و آنگاه مُزد　　　جبرئیل مؤتَمَن و آنگاه دزد

...../۸۱/

پیش او یکسان شده بُد خاک وزر　　　زر چه باشد که نبُد جان را خطر

.....

زهر دَد باشد شکرریز خرد　　　زانکه نیک نیک باشد ضد بد

«دَد» به دالین است. حاصل آنکه آنچه شکرریز خرد و عقل است زهر است در حق دو برای آنکه آنچه نیک است در حقّ نیک ضد بد است پس آنچه در حقّ خرد شکرریز است در حقّ بی‌خبر و زهر است. و در بعض نسخ «دد» به «واو» واقع است پس از دو لحم و شحم مراد باشد یعنی آنچه که زهر لحم و شحم است در حقّ حیوان شکرریز خرد است برای اینکه آنچه نیک است در حقّ نیک ضد بد باشد پس آنچه در حقّ خرد شکرریز است در حقّ حیوان بی‌خبر و زهر است.

لحم عاشق را نیارد خورد دد　　　عشق معروف است پیش نیک و بد

.....

هرچه جز عشق است شد ماکول عشق　　　دو جهان یک‌دانه پیش نُول عشق

.....

بندگی کن تا شوی عاشق لعل　　　بندگی کسی است آید در عمل

یعنی بندگی اختیار کن شاید که این بندگی به عشق رساند و بندگی مغایر عشق است که بندگی کسبی است و عشق موهب بندگی از اسباب عشق است.

معنی لولاک لما خلقت الافلاک اگر نمی‌بودی ای محمّد هرآئینه پیدا نمی‌کردم افلاک را یعنی

ذات آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مقصود از ایجاد عالم است.

عشق بشکافد فلک را صد شکاف　　　عشق لرزاند زمین را از گزاف

.....

با محمّد بود عشق پاک جفت　　　بهر عشق او را خدا لَولاک گفت

لفظ «عشق» یا مضاف سوی «پاک» یعنی عشق ذات پاک حقّ و یا موصوف باشد و «پاک» صفت او یعنی عشقی که پاک است.

و حاصل آنکه چون محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در هر مرتبه از اسماء و اعیان ارواح و شهادت با عشق حقّ جفت آمد نظر به حقیقت و روح پس وجودش مقصود از خلق عالم شد اگر او نمی‌بود عالم به وجود نمی‌آمد و حدیث «کنت نبیا و آدم بین الروح و الجسد»[1] نص قاطع است بر آنکه نبوت به آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ثابت بود قبل خلقت آدم(ع) و عالم نبوت بدون ولایت نمی‌شود که نبی عبارت است از ولی که او را وحی رسد از حقّ پس آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ولی و نبی بود قبل آمدن در عالم آمدن عناصر پس در هر مرتبه خود متصف بود به ولایت و نبوت و از لوازم ولایت عشق است پس او صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عاشق حقّ بود در هر مرتبه و مولوی قدّس‌سرّه در این بیت ذکر لازم کرده و مقصود او ملزوم با لازم است و این مطلب عرض عریض دارد و قدری در حل بیت محتاج الیه بود مذکور گشت.

مُنتَهی در عشق چون او بود فرد　　　پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد

یعنی چون‌که آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کامل و منفرد بود در عشق که حقیقت او جامع همه کمالات است و او مظهر اسم الله است و ولی کامل بود در هر مرتبه عاشق کامل بود پس از این جهت بر انبیاء دیگر تفضیل یافت و از جمله فضل او این بود که او صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبی بود از ازل در هر مرتبه و سایر انبیا را نبوت و ولایت از امداد و افاضه آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسید و همه انبیا نائب او صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هر کمالی که به انبیاء دیگر رسید از فیض او بود صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

گر نبودی بَهر عشق پاک را　　　کی وجودی دادمی افلاک را

من بدان افراشتم چرخ سَنی　　　تا عُلوّ عشق را فهمی کنی

---

۱. فریابی، ابوبکر جعفر بن محمد، القدر: ص۳۸.

مقصود در این ابیات بیان آن است که در هر مخلوق صفتی از عاشق و عشق ظاهر است برای این مخلوقات را پیدا ساخت و مجموعه آن صفات در عاشق که انسان است جمع شدند.

منفعتهای دگر آید ز چرخ   آن چو بیضه تابع آید این چو فرخ

.....

در تصوّر گر نیاید عین آن   عیب بر تصویر نه نفیش مدان

«عیب بر تصویر» مصوره و عاقله در حقّ عدم تصویر عشق که تصویر عشق نمی‌تواند کرد و آن را عین منتفی مدان که آن محقق است در هر فرد از افراد خلق.

رفتن شیخ در خانهٔ امیری در گدیه در روزی چهار بار به اشارت غیبی و عتاب کردن امیر و عذر آوردن

چون امیرش دید گفتش ای وقیح   گویمت چیزی منه نامم شحیح

«وقیح» بی‌حیا، و «شحیح» بخیل.

و حاصل آنکه ای وقیح و بی‌حیا که تو این‌قدر کدیه کنی که من نخواهم داد و نام من بخیل خواهد شد پس این نام بخیل را تو سبب مشو.

این چه سغری است و چه روی است و چه کار   که به روزی اندر آیی چار بار

«سغر» مخفف ساغر به معنی ترش‌رو.

کیست اینجا شیخ اندر بَندِ تو   من ندیدم نر گدا مانند تو

«شیخ» اینجا منادی است به حذف حرف ندا.

یعنی ای شیخ نیست اینجا کسی که دربند تو که مرید و معتقد تو باشد.

هفت سال از سوز عشق جسم پز   در بیابان خورده‌ام من برگ رَز

...../۸۲/

تا تو باشی در حجاب بو البشر   سرسری در عاشقان کمتر نگر

.....

زیرکان که مویها بشکافتند   علم هیئت را به جان دریافتند

علم نیرنجات و سحر و فلسفه   گرچه نشناسد حق المعرفه

لیک کوشیدند تا امکان خود   برگذشتند از همه اقران خود

خلاصه آنکه «زیرکان» یعنی اصحاب عقول علم هیئت و علم نارنجات و سحر و فلسفه از عقول خود بشناختند اگرچه نجوم معرفت آن علوم را نشناختند لیکن به حسب امکان و طاقت چنان دریافتند که بر اقران خود فائق گشتند.

«علم هیئت» علمی است باحث از احوال افلاک و کواکب از حرکات و اوضاع و امثال آن و علم نارنجات قریب سحر است و سحر علم است به اموری که اگر آن کرده شود به چشم حاضران آنچه غیر واقعی است واقعی نماید و یا به کسی ضرر دنیاوی و نفع دنیاوی رساند به استعمال اموری از افسون و غیر آن و یا تأثیر دیگر کند و قسم اول از سحر علم نارنجات است و «فلسفه» علمی است باحث از احوال موجودات به نظر عقلی.

عشق غیرت کرد زایشان رو کشید　　　شد چنین خورشید ز ایشان ناپدید

یعنی به او نبود این معرفت این علوم حقیقت بر ایشان منکشف شد و بعضی از آن‌ها جنون پنداشتند و در امراض شمار کردند.

نور چشمی کو به روز استاره دید　　　آفتاب چون از او رو درکشید

در کتب هیئت مذکور است که ابوعلی سینا به روز زهره و عطارد را دید وقت مقارنت این هر دو شمس مثل دو حال در صفحهٔ شمس از این استدلال کرده بر این که فلک این دو کواکب زیر فلک شمس است و شاید که در این بیت اشاره به ابوعلی باشد که نور چشم او چنین قوت داشت که به روز ستاره را می‌دید لیکن عشق با وجود ظهور آن بر وی خفی بود و می‌تواند که معنی آن باشد که نور چشم اصحاب عقول در رصد ستاره را به روز می‌دید و از عشق با ظهور آن غافل ماندند.

وقت نازک گشت جان دررصد　　　با تو نتوان گفت این دم عذر خود

یعنی وقت تنگ است و نازک است و جان در چشم داشت است تفصیل عذر در این وقت مناسب نیست تو عذر را فهم کن موقوف بر گفتن نیست این نیز نوع عذر است نه اینکه نفی عذر است چنان‌که ولی محمد گمان برده.

نی گمانی برده‌ای تو زین نشاط　　　حزم را مگذار می‌کن احتیاط

واجب است و جائز است و مستحیل　　　تو وسط را گیر در حزم ای دخیل

یعنی نی که گفته شد فهمیدن عذر را یکجا دار بلکه تو از این نشاط گمان برده در حقّ من و این گمان بردن اگرچه حزم است در بادی رای این من نمی‌گویم که حزم را بگذارد و مراد از حزم سوء

الظن که الحزم سوء الظن واقع است بلکه حزم را مگذار لیکن احتیاط حزم کن که حزم در اقوال و افعال گاهی واجب و گاهی جائز و گاهی مستحیل پس در هرجا حزم را کار مفرما چنین نشود در جای افتد که آنجا حزم روا نیست چنان‌که من عاشق هستم و در حقّ عاشق بدگمانی روا نیست در حزم توسط را اختیار کن و هرجا سوءظن مباش و در حزم واجب و جائز اختلاف کردند شارحان.

و بعض شارحان برآنند که حزم واجب است در خبر کاذب و فاسق و مستحیل یعنی حرام در غیر صالح و جائز در خبر مستور غیر معلوم الفسق و الصلاح و بعضی حزم واجب جز کافر قرار داده و جائز خبر فاسق و مستحیل جز الله تعالی و رسول وی و اعتراض ولی محمد بر او به این وجه که خبر فاسق واجب الحزم ورنه شهادت او مقبول بودی و این از عدم اطلاع ولی محمد است که فاسق اهل شهادت است و قول در اخباراتی که در آن الزام نباشد مقبول است همچو معاملات غیر ملزمه و حقّ آن است که خبر فاسق مطلقا واجب الحزم نیست بلکه در آنکه الزام نیست از معاملات مقبول است با شهادت قلب و در دیانات مثل طهارت و نجاست آب با تحری قلب و موافقت اصل و همچنین اخبار کافر در ید او شراء گوشت مذبوح از مسلم و یا کتابی و امثال آن و اخبار او در امور دینیه مقبول نیست چون اخبار امر بر او نیست هلال ماه رمضان و در اموری که در آن الزام باشد مقبول نیست مگر شهادت بر کافر و باوجود این همه اگر قاضی شهادت کافر قبول کرده حکم کند حکم او نافذ است که او اهل شهادت است قائل قول اول گفته که مراد از وسط ما بین افراط [و] تفریط است و افراط آن است که در حقّ همه بدظن شود و تفریط آنکه در حقّ هر سه ظن نیک دارد و وسط آنکه در حقّ کافران و فاسق ظن بد دارد و در حقّ صالح ظن نیک دارد و در کسی که صلاح و فسق او متیقن نباشد متوقف باشد و این قول مخالف نص قرآن است «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَینُوا» (حجرات: ٦)؛ ای مؤمنان اگر آید فاسق شما را به چیزی پس تفتیش کنید پس این نص است در آنکه حکم خبر فاسق توقف تفتیش است نه رد مطلقا. و قائل قول ثانی گفته که مراد از وسط قسم جائز است و بر این تقدیر حاصل آن است که باید که بر شرح حال ظاهر حکم به بدی مکن و در دایر و احتمال دارد شاید که او طیب الحال باشد و این معنی وجیه است و آن این تنزل است و مقصود آنکه اقل درجه آن است که در دایره احتمال داری نه آنکه قطعا حکم کنی به شرّیت و بر این وارد نیست آنچه که ولی محمد گفته که بر این لازم می‌آید که شیخ امر کند امیر را به بدظن بودن با خود بر سبیل جواز و این نیست بلکه بر این تقریر امر است به آنکه بدظن نشود بالقطع و اقل آن است که در دایره احتمال را.

گریان شدن امیر از نصیحت شیخ و عکس صدق او بردی بردن و ایثار کردن مخزن و قبول ناکردن شیخ که بی امر غب نستانم

صدق احمد بر جمال ماه زد　　　بلکه بر خورشید رُخشان راه زد

معجزه بند شدن آفتاب از سیر در بعض کتب احادیث بدین وجه منقول است که فاطمه بنت عمیس روایت می‌کند که سر مبارکه که آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در کنار امیرالمؤمنین علی(رض) بود و وحی نازل می‌شد و آفتاب غارب گشته و امیرالمؤمنین علی نماز را نگذارده بود چون وحی متجلی شد آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود که ای الله اگر علی در فرمان تو و طاعت رسول تو بود آفتاب را بازگردان اسما گوید که بعد از آن که دیدم آفتاب غروب کرده بود دیدم که باز طلوع کرد و بر کوه و زمین افتاد[1].

و ثقات محدثان بر این حدیث و کلام دارند و حکم به ضعف آن کردن از جهت سند و ظاهر این نیز[2] حکم می‌کند به عدم صحت حدیث که چون آفتاب غارب گشت پس نماز آن وقت فوت شد بی‌شبهه و باز طالع شدن آفتاب فایده ندهد در بودن صلاة اداء که بعد فوت صلاة از وقت ادا شدن معنی ندارد پس آنچه که ظاهر این مروی ناطق است که رد آفتاب برای آن بود که صلاة وقت ادای باشد معنی ندارد و در وقت غروب که متخلل به میان وقت غروب و وقت رد آفتاب بود وقت ادا نبود و نیز لازم می‌آید که وقت یک نماز دو وقت باشد و این خلاف قاطع است.

و ولی محمد از قول حسین میبدی در فواتح نقل کرده که طحاوی گفته که این حدیث ثابت است در ادیان این حدیث ثقاتند و بر تقریر ثبوت این حدیث مراد از غروب در حدیث قریب به غروب است به وجهی که خوف آن بود که صلاة در وقت مکروه افتد پس آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم آفتاب را رد کرد تا اداء عصر در وقت مکروه لازم نیاید و در وقت مندوب نماز اداء شود و الله اعلم بحقیقة الحال.

این بهانه کرد و مُهره در ربود　　　مانع آن بُد کان عطا صادق نبود

گر چه صادق بود و بی غل بود خشم　　　شیخ را هر صدق می ناید به چشم

---

۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر: ج۲٤، ص۱٤۵؛ مفید، محمد بن محمد، الارشاد: ج۱، ص۳٤۵.

۲. در اصل: میر.

این مصراع [مصرع دوم] دلالت دارد بر نفی صدق از امیر و در بیت تالی اثبات صدق است پس ظاهر آن است که او در عطاء صدق نیت می‌داشت لیکن چون در این عطا خوشی خاطر شیخ به جهت کمال او مرعی بود لهذا اول قبل ظهور کمال منع کرده بود پس این عطا خلوص کلی نداشت که خوشی غیر حقّ ملحوظ شد و این دخول خوشی اهل الله صدق را اگرچه رضا نیست که خواست خوشی اهل الله برای الله است لیکن چون شائبه دخول خوشی غیر بود این صدق را لا صدق شمار کرد و در بیت تالی از غل دخول خوشی غیر مراد است.

و حاصل آنکه اگرچه صادق بود به وجهی لیکن شائبه رضا غیر داشت از این جهت شیخ صدق را نفی کرد که شیخ همت علیا داشت پس هر صدق پیش او اعتبار نداشت بلکه خلوص بر کمال صدق می‌دانست و دیگر افراد صدق را صدق نمی‌دانست و ولی محمد گفته که این عطا از عروض حال بود پس احتمال دارد که زوال این حال او را تأسف بر عطارد دهد از این جهت این صدق را صدق اعتبار نکرد.

ما گدایانه از آن درخواستیم ورنه از اموال بی‌پرواستیم

یعنی ما به طریق گدایان از آن سبب درخواست کردیم که امر الهی به آن متعلق شد.

اشاره آمدن به شیخ که این دو سال به فرمان بستدی و داری بعد از این بده و مستان دست در زیر حصیر کن که آن را انبان ابو هریره گردانم که هرچه خواهی بیابی تا عالمیان را یقین شود که ورای این عالم عالمی است که خاک به کف گیری زر شود و مرده در او آید زنده گردد نحس اکبر در آن آید سعد اکبر شود کفر ایمان شود زهر تریاق گردد نه داخل این عالم است نه خارج نه فوق نه تحت نه متصل نه منفصل بی‌چون و چگونه و هر لحظه او را هزار اثر و نمونه چنانچه ضعف دست و غمزه چشم با چشم و فصاحت زبان با زبان نه داخل است و نه خارج و نه متصل و نه منفصل بی‌امر یعنی شمار به حسر افتادن و رخساره سند بزرگ/۸۳/

رو یدُ الله فَوْقَ أَیدِیهِمْ تو باش همچو دست حق گزافه رزق باش

.....

دانستن شیخ ضمیر سائلان را بی‌گفتن که نشان ایشان این باشد که اُخرج بصفاتی الی خلقی فمن رآک فمن رآنی.

پیش او روشن ضمیر هرکسی از فقیر و وام‌دار و محبسی

«محبس» بر وزن مجلس، ظرف مکان است یا مصدر میمی بر تقدیر ارادهٔ اول ذکر محل و ارادهٔ

حال است. یعنی شخصی که در محبس بود و بر تقریر ثانی مصدر به معنی مفعول یعنی محبوس.

هرچه بینم اندر او غیر خدا　　　آن من نبود بود عکس گدا

یعنی چون از عشق حقّ دل پر شده پس چنین صیقل گشته که در آن عکس هر دل می‌افتد آنچه در دل کسی باشد در دلم عکس آن می‌افتد و آن معلوم من گردد.

گر در آبی نخل یا عُرجون نمود　　　جز ز عکس نخله بیرون نبود

.....

لیک تا آب از قذر خالی شدن　　　تنقیه شرط است در جوی بدن

«قذر» خاشاک که صفا آب برد و مراد ادناس امکانیه است.

«تنقیه» پاک کردن از آن شرط است تا که این ادناس نرد و تخلق به اخلاق الهیه نیابد و صفا حاصل نه آید.

جز گِلاَبه در تنت کو ای مقل　　　آب صافی کن ز گل ای خصم دل

.....

در بیان سبب دانستن ضمیرهای خلق، غالب شدن مکر روباه و زبون شدن خر از حرص

ای خری ز اِستیزه مانده در خری　　　کی ز ارواح مسیحا بُو بَری

.....

کی شناسی گر خیال سر کند　　　کز کدامین مکمنی سر برکند

.....

چون خیالی می‌شود در زهد تن　　　تا خیالات از درونه روفتن

.....

سبب دانستن ضمیرهای خلق؛ غالب شدن مکر روباه بر استعصام خر

غالب آمد حرص و صبرش بُد ضعیف　　　بس گلوها که بُرَد عشق رغیف

.....

زان رسولی کش حقایق داد دست　　　کاد فقرُ اَن یکون کفر آمده‌ست

حدیثی نقل می‌کنند: کاد الفقر ان یکون کفرا[1]، قریب است که فقیر شود کفر.

ظاهر آن است که مراد از «فقر» فقر یابی و این فقر سوی کفر می‌رساند که از بی‌صبری اعتراض بر الله می‌کند و آن سوی کفر می‌کشد عاقبت هم از خری خبطی بخورد یعنی به سبب خری خود عقل او خراب شد.

گشته بود آن خر مجاعت را اسیر   گفت اگر مکر است یک ره مرده گیر

/۸٤/.....

هست آسان مرگ بر جانِ خران   که ندارند آب جان جاودان

یعنی مرگ بر احمقان از آن آسان شده است که آب حیات اخروی که جان جاودان است نمی‌دارند یعنی علم آن و تصدیق آن نمی‌دارند بلکه می‌دانند که مردن از جمله عدم است و اگر علم به آن حیات داشتندی در خوف از موت بودندی که حال بعد موت چسان خواهد شد.

چون ندارد جان جاویدان شقی است   جرأت او بر اجل از احمقی است

یعنی کسی که حیات اخروی و تنعم آن حیات نداند او شقی است و جراحت او بر موت از حماقت او است که او در آن حیات در عذاب خواهد افتاد.

جهد کن تا جان مخلّد گرددت   تا به روز مرگ برگی باشدت

یعنی در این دار دنیا جهد باید کرد تا جان مخلد باشد یعنی به وجهی باشد که بر او رنج و عذاب نه آید که جان معذب به‌منزله غیر جان است و به سبب این جهد در آن حیات اخرویه توشه باشد.

در فضیلت احتما و جوع

جوع خود سلطان داروهاست هین   جوع در جان نه چنین خوارش مبین

.....

آن یکی می‌خورد[2] نان فَخفَره   گفت سائل چون بدین استت شَرَه

.....

---

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (دارالحدیث): ج۳، ص۷٤۸؛ کلاباذی، محمد بن ابراهیم، بحرالفوائد المشهور بمعانی الاخبار: ص٥٦.

۲. در اصل: می گفت.

جوع مر خاصّان حق را داده‌اند   تا شوند از جوع شیر زورمند

.....

جوع هر جلف گدا را کی دهند   چون علف کم نیست پیشِ او نهند

.....

بعد چندین سال حاصل چیستت   جوع مردن به بود زین زیستت

.....

تمثیل در صبر و قناعت حکایت مریدی که شیخ از حرص او آگاه شد و نصیحت کرد. حکایت آن گاو حریص که هر روزه صحرا را پرعلف بیند و بچرد تا فربه شود و تا فردا از غم روزی لاغر شود.

شیخ آگه بود و واقف از ضمیر   گفت او را چند باشی در زحیر

.....

جوع رزق جان خاصّان خداست   کی زبون همچو تو گیج گداست

.....

عاشق است و می‌زند او مُول‌مُول   که ز بی‌صبریت داند ای فضول

.....

حکایت آن گاو تنها که در جزیره‌ای است بزرگ /٨٥/

چون برآید صبح گردد سبز دشت   تا میان رُسته قَصیلِ سبز و کشت

اللغات: «قصیل» به قاف: خوید[1].

باز زفت و فربه و لَمْتُر[2] شود   آن تنش از پیه و قوّت پر شود

.....

باز شب اندر تب افتد از فَزَع   تا شود لاغر ز خوف منتَجَع

«فزع» به فتح «فا» و فتح «زای» معجمه به معنی ترس است اینجا، «مستجمع» منزل است در طلب کلاء کذا فی القاموس و در لوامع النجوم مذکور است که «منتجع» به جوع صی لمین[3].

---

١. توضیح لغات این بخش از مثنوی در صفحه ٨٤ اصل واقع شده است.

٢. در اصل: کمتر.

٣. در اصل چنین است.

که چه خواهم خورد مستقبل عجب لُوت فردا از کجا سازم طلب

.....

لوت و پوت خورده را هم یاد آر منگر اندر غابر و کم باش زار

«غابر» مستقبل.

صید کردن شیر آن خر را و رفتن به آب خوردن و خوردن روباه دل و جگر او را و سؤال شیر

قال الله تعالی حکایت از قول کافران در دوزخ «لَوْ کنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کنّا فِی أَصْحابِ اَلسَّعِیرِ» (ملک: ۱۰)؛ و اگر بودیم ما که می شنیدیم قول نذیر را به سمع قبول یا دانستیم نبودیم ما از اصحاب دوزخ یعنی اگر ما ایمان می آوردیم به اقوال نذیر و تفکر حس می کردیم در آن از اصحاب سعیر نبودیم./۸٦/

چون نظر بر روح افتد مرد را پس یکی بیند خلیل و مصطفی

.....

چون نظر بر ظرف افتد روح را پس دو بیند شیث را و نوح را

.....

چونکه آبش[1] هست جُو خود آن بود آدمی آن است کو را جان بود

.....

حکایت آن راهب که روز با چراغ می‌گشت در میان بازار از سر حالتی که او را بود

بو الفضولی گفت او را کای فلان هین چه می‌جویی به سوی هر دکان

.....

گفت نادر چیز می‌جویی و لیک غافل از حکم قضای نیک نیک

یعنی این خشم و شهوت و مالک بودن هر دو را از حکم قضا است قضای حقّ را ببین.

ناظر فرعی ز اصلی بی‌خبر فرع ماییم اصل احکام قدر

.....

چرخ گردان را قضا گُمره کند صد عُطارد را قضا ابله کند

.....

---

۱. در اصل: آیش.

چند بینی گردش دولاب را　　　سر برون کن هم ببین میزاب را

یعنی این شخص که میزاب است و آب را بر می‌آرد به او، می‌تواند که میزاب لفظ واحد به زای معجمه به معنی ناودان و مراد جای است که ازآنجا آب می‌آید.

گردش کف را چو دیدی مختصر　　　حیرتت باید به دریا درنگر

آنکه کف را دید سرگویان بود　　　وانکه دریا دید او حیران بود

مراد از «کف دریا» تعینات کثیره‌اند و «دریا» کنایه از ذات حقّ که اله و قاهر است و می‌فرماید که این افعال که از خلق می‌بینی مختصر است و اگر حره می‌خواهی در ذات حقّ نظر کن که چه تجلیات می‌دارد و با وجود وحدت او خود در کثرت آمده و چگونه موصوف به این افعال شده و چقدر عظیمت دارد چنان‌که در بیت تالی می‌فرمایند کسی که کف را دید سرکوب می‌رود و کسی که حقّ را دید او حیران است و مراد از کوی حره مضمومه است که تعارض ادله و غلبه وهم بر عقل پیدا می‌شود و مراد از حیرت، حیرت محموده است که از مشاهدهٔ وحدت در این کثرت و از توالی تجلیات پیدا می‌شود.

آنکه کف را دید نیتها کند　　　وانکه دریا دید دل دریا کند

یعنی کسی که این مخلوق را دید او در اعمال خود پنهان کند برای اینکه می‌بیند این اعمال را صادر از خود پس نیتها مختلف واقع شود بعضی از برای حقّ می‌کند بعضی از برای خلق و نیت دیگر امور و آنکه حقّ از دل خود را مثل دریا کند که همه افعال خود را مسلم به حقّ کند و یا خود را عین دریا که کنایه از ذات حقّ است می‌کند و افعال خود را افعال حقّ می‌بیند چنان که در مرتبه قرب فرائض افعال خود را افعال حقّ می‌یابد و خود را آلت حقّ می‌بیند در صدور افعال.

آنکه کف را دید باشد در شمار　　　وانکه دریا دید شد بی‌اختیار

یعنی بیننده کف تعینات گرفتار شمار و عدد هستی خود هستی حقّ و عدد افعال که از این افعال به اختیار من است و این به اضطرار و آنکه دریا دید بی‌اختیار باشد و اختیار وی مسلوب گردد و خود را مختار به اختیار حقّ می‌یابد چون میت در ید غاسل می‌باشد.

آنکه کف را دید در گردش بود　　　وانکه دریا دید او بی‌غِش بود

یعنی بیننده خلق در پریشانی است و این حیرت مذمومه است که او گرفتار انظار فکریه است پس از تعارض ادله و عروض شبهات حیران می‌باشد و این حیرت مذمومه است و آنکه حقّ را دید

صاف‌دلی عشق بود که نزد او شبهات را دخل نیست و نه تعارض را و اگر او را حیرت عارض شود حیرت محموده است و نتیجهٔ مشاهده.

آنکه کف را دید بیکارش کند   وانکه دریا دید بردارش کند

یعنی بینندهٔ خلق را الله تعالی بیکار می‌سازد که عمرش می‌رود در لاطائل و گرفتاری انظار فکریه و حیرت مذمومه معارض این انظار و عروض شبهات در این انظار و کسی که ذات حقّ را دید او را خود حامی دهد که همیشه با او باشد و غذای علوم از علم او گیرد و یا معنی آنکه کسی که حقّ را دید بر دار و صلیب می‌کند او را و فانی کند از هستی او تا بقا یابد به بقاء او.

آنکه کف را دید گردد مست[۱] او   وانکه دریا دید باشد غرق هو

یعنی کسی که گرفتار رویت خلق است او مست و بی‌هوش است از رب خود و ندانست رب خود را کما هو علیه و کسی که حقّ را دید غرق در ذات او دائم در مشاهده او.

آنکه کف را دید آید در سخن   وانکه دریا دید شد بی‌ما و من

یعنی آنکه کف را دید در سخن می‌آید و متکلم را مغایر مخاطب می‌بیند و حقایق را بیان می‌سازد و آنکه حقّ را دید گنگ می‌باشد و افشای راز نمی‌کند و سوای حقّ را نمی‌بیند.

آنکه کف را دید پالوده بود   وانکه دریا دید آسوده شود

بینندهٔ خلق در گداخت می‌باشد که گرفتار انظار فکریه است در آتش فکر گداخته می‌شود و هرکه حقّ را دید آسوده است در مشاهدهٔ و از آتش فکر خلاص است.

دعوت کردن مسلمان مر مغی را به دین اسلام و جواب گفتن او

ربط این حکایت آن است که چون سابق مذکور شد که هرچه واقع می‌شود از قضا است و این حکایت برای تحقیق آن است که قضا به اختیار منافات ندارد.

مر مُغی را گفت مردی کای فلان   هین مسلمان شو بباش از مؤمنان

.....

گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم   ور فزاید فضل هم موقن شوم

این آیه کمال جهل آن مغ است که قضای الله را عذر خود در عدم ایمان گرداند قضا عذر نمی‌تواند شد در معصیت.

---

۱. دراصل: هست

گفت ای منصف چو ایشان غالبند　　　　یار او باشم که باشد زورمند

از این مبحث مقصد مولانا نفی اختیار نفس و شیطان است اگر با مغان نظر تا آخر این مبحث فکر کنی بیابی که مسعود بیگ رحمة الله این از بهر چه فرموده است که؛ زلف او کفر است ایمان است رو؛ او رسول با دو شیطان ماست و بدانی که معنی «یفْعَلُ الله ما یشاءُ» (ابراهیم: ۲۷) و «یحْکمُ ما یرِیدُ» (مائده: ۱) چه معنی است و یابی که لا تحرک ذرة الا باذن الله چه رمزی است. شیطان اگرچه آدم را بدآموزی کرد اما گندم که روزی شیطان را گفتند آدم را چرا فریب دادی گفت ای یاران فریبنده‌ای مرا نیز پرسید موسی آدم را گفت چرا گندم خوردی آدم گفت تورات پیش از آفرینش من نوشته‌اند یا بعد گفت هفتاد هزار سال پیش از تو نوشته است گفت در تورات عصی آدم ربه خوانده گفت خوانده‌ام گفت پس از من چه پرسی فترجح آدم موسی [ف]/۸۷/

صاحب‌خانه بدین خواری بود　　　　که چنین بروی خلافت می‌رود

هم خلق گردم من از ناز و نعم　　　　چون‌که یاری این‌چنین خواری شوم

لفظ «خلافت» در این بیت با بقاء است به معنی میری.

و حاصل آن است که صاحب‌خانه چنین خواری دارد که این‌چنین حکومت و سلطنت بر او رود.

و حاصل بیت تالی آنکه من خلق کهنه می‌شود اگر این‌چنین بار بر من غالب باشد اگرچه نو باشم و یا لفظ «خلاقت» به «قاف» است به معنی کهنگی باشد و مراد از این کهنگی محکوم بودن این یار بد و این آخر اقرب است.

چون‌که خواه نفس آمد مستعان　　　　تَسْخَر آمد أیشْ شاء الله کان

الله، ای شیء شاء الله کان، هر چیز که خواهد یعنی می‌شود.

من اگر ننگ مُغان یا کافرم　　　　آن نیم که بر خدا ظن بد برم

.....

دفع او می‌خواهد و می‌بایدش　　　　دیو هر دم غصه می‌افزایدش

.....

در بیان مثل شیطان بر درگاه رحمان

حاش للّه أیشْ شاءَ الله کان　　　　حاکم آمد در مکان و لا مکان

.....

که أَشِدّاءُ عَلَی ٱلْکفّارِ شد　　　با ولی گُل با عدو چون خار شد

یعنی شیطان مأمور است به آنکه شدید بر کافران باشد و کافران را زیر حکم خود دارد و با مؤمنان و صالحان کل باشد و معین بر نیکی باشد.

و این بیت اشاره هست سوی این آیه «وَ ٱلَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی ٱلْکفّارِ» (فتح: ۲۹)، زیراکه این آیه در شأن صحابه است و شدّت صحابه بر کافران به وجه دیگر است که اینجا مقصود نیست که شدّت صحابه به این نمط است که کافران را هدایت کنند و شدّت شیطان بر کافران آن است که اغوای نماید و در ضلالت دارد.

گلّه‌گله از مُرید و از مَرید　　　چون سگِ باسط ذِراعَی بِٱلْوَصِیدِ

«مرید» به ضم «میم» اراده‌کننده پیش شیخ، و «مَرید» متمرد.

یعنی گله گله هر نیک و بد همچو سگ گسترانیده هر دو وراع با شانه.

بر در کهف الوهیت چو سگ　　　ذره‌ذره امر جُو برجسته رگ

ای سگ دیو امتحان می‌کن که تا　　　چون درین ره می‌نهند این خلق پا

حمله می‌کن منع می‌کن می‌نگر　　　تا که باشد ماده اندر صدق نر

مقصود از این ابیات آن است که الله تعالی از عباد خواسته که به اختیار بر این راه درآیند و عبادت که مأموربها است بجا آورند و شیطان را سگ دربار خود کرده که مخلص و غیرمخلص پدید آید و دفع از این دربار نماید هرکه مخلص است از دفع او مندفع نشود و غیرمخلص مندفع شود و این منافی اختیار نیست و فوق این سر، سری دیگر است که عیان عباد در استعداد خودها مختلف افتادند الله تعالی اختیار به عباد خود عطا فرمود از این‌ها عبادت به اختیار طلبید و شیطان را برای اغوای آفرید و ملائکه را برای اعانت پس کسی که استعدادش مر خیر را است و اغوای شیطان قبول نمی‌کند و اعانت ملک قبول می‌کند و کسی که عین ثابته او مستعد شر است گفته شیطان قبول می‌کند و گفته الله تعالی و اعانت ملک قبول نمی‌کند و عباد را الله تعالی به اختیار آن‌ها بگذارد و نه به اختیار خود و این هر دو فریق هرچه می‌کنند به اختیار می‌کنند و شیطان آمر و معین می‌شود و این اعانت شیطان خالقیت حقّ را مر افعال را به وجهی که از عبد بر آن بلکه رد قدرت صادر شود مانع نیست و نه شیطان غالب است بر اینکه یعنی هر عباد اختیار می‌کنند از فساد و صلاح مطابق استعداد اعیان خود آن را الله تعالی مخلوق می‌سازد پس این اختیار خالقیت حقّ را مانع

نیست و نه موجب غلبه شیطان است بر حقّ سبحانه.

حاش للّه تُرک بانگی برزند　　　سگ چه باشد شیر نر خون قی کند

.....

ای که خود را شیر یزدان خوانده‌ای　　　سالها شد با سگی درمانده‌ای

.....

چون کند این سگ برای تو شکار　　　چون شکارِ سگ شده‌ستی آشکار /۸۸/

جواب مؤمن سنی مر کافر جبری را در ثبات اختیار بنده و دلیل گفتن که سنت راهی است کوفته اقدام انبیا بر یمین آن راه بیابان جبر است که خود را در اختیار نبیند و امر و نهی را منکر شود و تأویل کند از منکر شدن امر و نهی لازم آید انکار بهشت و دوزخ که بهشت جزای مطیعان است و دوزخ جزای مخالفان و دیگر نگویم به چه انجامد و العاقل یکفیه[۱] الاشارة و بر یسار آن راه بیابان قدر است که قدرت خالق را مغلوب قدرت خلق[۲] داند.

نکته گفتی جبر یا نه در قضا　　　سرّ آن بشنو ز من در ماجرا

.....

اختیاری هست ما را بی‌گمان　　　حس را مُنکر نتانی شد عیان

یعنی از وجدان معلوم است که در ما اختیاری هست که به انبعاث آن فعل اختیاری در ما به وجود می‌آید و این امر وجدانی را عاقل، منکر نمی‌تواند شد چنان‌که حس را صاحب حس منکر نمی‌تواند شد که بودن حس مر ایشان را امر وجدانی است انکار آن نمی‌تواند شد و یا اینکه از «حس» مراد باشد و این امر وجدانی را به محسوس تعبیر رفته به جهت آنکه هر دو مشترکند در ظهور آنم و این مراد نیست که اختیار محسوس است و عیان است پس انکار آن نمی‌تواند شد زیراکه اختیار محسوسات نیست.

سنگ را هرگز نگوید کس بیا　　　از کلوخی کس کجا جوید وفا

آدمی را کس کجا گوید بپر　　　یا بیا ای کور خوش در من نگر

۱. در اصل: تکفیه.

۲. در اصل: خالق.

حاصل این ابیات آن است که هرکس در مختار و غیرمختار فرق می‌کند و غیر مختار را امر نمی‌کند و مختار را امر می‌کند پس نزد هرکس مقرر است هدایت غیرمکذوبه که هرکس را اختیار هست در افعال اختیاریه خود و انکار آن مکابره فاضحه است.

گفت یزدان ما عَلَی ٱلْأَعْمی حَرَجٌ　　　کی نهد بر کس حرج ربّ الفَرَج

این استدلال به شرع است و سابق تنبیه به امداد هدایت کرده بود تقریر آن است که الله تعالی به غیر مختار حرج نکرده فرمود: «لَیسَ عَلَی ٱلْأَعْمی حَرَجٌ وَ لا عَلَی ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَی ٱلْمَرِیضِ حَرَجٌ». (فتح: ۱۷) و چون بر غیرمختار[۱] نفی حرج فرمود و مع‌هذا مر مکلفان را امر و نهی فرمود پس معلوم شد که مکلف مختار است در اتیان ماموربه و اجتناب از منهی‌عنه.

اختیاری هست در ظلم و ستم　　　من از این شیطان و نفس این خواستم

یعنی تو را اختیار هست در اتیان به آنچه که ظلم است که این اختیار از گفته شیطان و وسوسه نفس انگیخته می‌شود و تو به اختیار منبعثه از امر شیطان و نفس فعل می‌کنی و مانع نفس شیطان می‌شوی به اختیار خود و این مراد من بود که شیطان و نفس تو را می‌کشد سوی مخالفت امر حقّ نه اینکه شیطان تو را مجبور ساخته فعل می‌کناند مخالف خواست حقّ. و ابیات تالیه تفصیل این مطلب است.

چونکه پرده غیب برخیزد ز پیش[۲]　　　تو ببینی روی دلاّلان خویش

«پرده» مضاف است سوی «غیب» و معنی آنکه پرده که حجاب است بر غیب که سبب آن غیب، غیب شده است و دیده نمی‌شود و مصداق «پردهٔ غیب» این حیات دنیاویه است.

و حاصل آنکه چون این حیات دنیاویه که پرده است بر غیب برود و حیات اخرویه که حیات حقیقیه است که در آن هر چیز کما هو علیه از ملائکه و شیاطین و صور اعمال و امثال آن هویدا و مشهود شود آنجا دلالان را که دلالت بر خیر و شر می‌کردند از ملائکه و شیاطین دیده شود و ظاهر شود که کار ایشان خیر دلالت نبود و اما فعل خیر و شر پس از اختیار مکلف پیدا شود.

دیو گوید ای اسیر طبع و تن　　　عرضه می‌کردم نکردم زور من

این قول در روز حشر در این آیه مذکور است «قالَ اَلشَّیطانُ لَمّا قُضِیَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَأَخْلَفْتُکُمْ وَ ما کانَ لِی عَلَیکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی فَلا تَلُومُونِی

---

۱. در اصل: غیر محتاج.

۲. در اصل: غیب.

وَ لُومُوا أَنْفُسَکُمْ» (ابراهیم: ۲۲)؛ گوید شیطان آن وقت که مر حساب مقضی گردد و اهل جنت در جنت داخل شوند و اهل نار در نار، به‌درستی که الله تعالی وعده کرد شما را وعدهٔ حقّ که در آن کذب و تخلف را راه نبود وعده کردم مر شما را پس خلاف کردم در وعده و کاذب بودم در آن وعده و نبود مرا بر شما غلبه که به جبر از شما افعال سیئه کنانیده باشم مگر این‌قدر بود که دعوت کردم شما را پس استجابت کردید برای من و قبول آن دعوت کردید پس ملامت نکنید مرا که بر شما جبر نکردم و ملامت کنید آن نفس خود را که قول الله تعالی قبول نکردید و قول من با وجود دانستن عداوت قبول کردید./۸۹/

و آن گُرُه بابات را بوده عِدا　　　در خطاب اُسْجُدُوا کرده اِبا

«عدا» جمع عدو است و عدوات آن گروه آن بود که بود که برای اضلال کمربند بودند.

مَخلَص اینکه دیو و روح عرضه‌دار　　　هر دو هستند از تتمّه اختیار

مراد از «روح» ملائکه‌اند.

در خرد جبر از قدر رسواتر است　　　زانکه جبری حِسّ خود را مُنکر است

یعنی جبری امر وجدانی را منکر است و هرکسی از وجدان خود را اختیار را می‌یابد و قدری امر وجدانی را منکر است بلکه منکر است چیزی را که قطع است و دلیل قاطع عقلی و نقلی بر آن دلالت می‌کند. پس سفسطه در قول چیزی عظیم است و اما انکار ثابت به دلیل قطعی اگرچه شنیع است و گاهی به کفر می‌کشد لیکن نیست مثل شناعت انکار وجدانی پیش خرد زیراکه وجدانی قسمی است از اقسام بدیهی. این است خلاصه این مقام.

و مراد مولوی از «حس» همین وجدان است و الا اختیار از محسوسات نیست و نیست مقصود مولوی تفصیل قدری بر جبری مطلقا؛ زیراکه قدری هم بدست که قدرت کامله حقّ را سلب می‌کند و به سوی شرک در خلق و ایجاد می‌کشد و مولوی در عنوان این داستان فرمودند که قدری سوی مغلوبیت حقّ می‌کشد و از این فسادها لازم می‌آید.

مُنکر حس نیست آن مرد قدر　　　فعل حق حِسّی نباشد ای پسر

.....

وین همی بیند معین نار را　　　نیست می‌گوید پی انکار را

.....

پس تفسطط آمد این دعوی جبر　　　　لاجرم بدتر بود زین‌رُو ز گبر

«تفسطط» انکار امر بدیهی و واضح. و بودن تفسطط برای این است که انکار امر وجدانی است و از این جهت او را اگر بد گفته می‌شود از کافر بعید نبود که کافر منکر چنین بدیهیات نیست.

گبر گوید هست عالم نیست رب　　　　یا ربی گوید که نبود مُستحب

یعنی کافر منکر رب است و یا رب می‌گوید که قابل دوستی نیست یعنی چنین رب می‌گوید که در حقیقت آن رب شدن نمی‌تواند پس کافر مدلول دلیل جلی را منکر است و این جبری این عالم که وجودش بدیهی است آن را منکر است و مثل سوفسطایی که انکار عالم می‌کند از واقع و انکار چیزی مر عالم را برای آن است که مختار را از عالم مختار نمی‌داند که منکر اختیار است با وجود آنکه محقق با اختیار بدیهی است.

این همی‌گوید جهان خود نیست هیچ　　　　هست سوفسطایی اندر هیچ هیچ

حسّ را حیوان مُقرّ است ای رفیق　　　　لیک ادراک دلیل آمد دقیق

یعنی حس که وجود تحقیق آن وجدانی است حیوان نیز مقر است به آن. و همچنین وجود اختیار وجدانی اما ادراک دلیل رسیدن به دلیل سوی مطلوب دقیق است پس انکار اختیار سفطه باشد نه انکار مدلول دلیل.

زانکه محسوس است ما را اختیار　　　　خوب می‌آید بَر او تکلیف کار

مراد از «محسوس» امر وجدانی است که مثل محسوس است در حکم عقل بداهت است.

در بیان آنکه درک وجدانی است. اختیار و اضطرار و خشم و اصطبار به جای حس است که زرد از سرخ و تلخ از شیرین و پشک از مشک و درشت از نرم و سرد از گرم معلوم کند پس منکر وجدان، منکر حس باشد و زیاده که منکر وجدان از حس ظاهرتر است که حس را از احساس تو آن منع کرد و بستن راه مدخل وجدان ممکن نخواهد بود.

درک وجدانی بجای حس بود　　　　هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

یعنی درک وجدانی بدیهی و این درک وجدانی مثل حس است که به آن محسوس بدیهی می‌شود و هر دو از یک جدولند که به بداهت وجدان و یافت وجدان مطلوب وجدانی مکشوف چنان‌که به بداهت حسیه و یافت حس شیء محسوس و منکشف می‌شود.

نغز می‌آید بَر او کن یا مکن　　　　امر و نهی و ماجراها و سخن

اینکه فردا این کنم یا آن کنم　　　این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی که خوردی زان بدی　　　ز اختیارش خویش گشتی مُهتَدی

خلاصه ابیات آن است که شخص در وقت فعل در تردد می‌باشد که کنم و پشیمانی او بر فعل که کرده باشد هر دو وجدانی‌اند اعلی نداء دارند بر آنکه او مختار بود در فعل که تردد و پشیمانی ملزوم اختیارند.

که بگفتم کین چنین کن یا چنان　　　چون نکردند ای موات عاجزان

«موات» اشیایی که حیات ندارند.

عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ　　　مرد چنگی کی زند بر نقش چنگ

«چنگی» ناظم فارسی است. پس این مثال مصراع اول است کسی بر چوب سنگ و حکم نمی‌کند که او را قابلیت محکومیت نیست به سبب وجدان اختیار چنان‌که زننده چنگ بر نقش چنگ نمی‌زند که قابلیت زدن ندارد و یا به «جیم» عربی است پس از جزئیات مصراع یعنی مردی که جنگ می‌کند بر نقش خود چنگ نمی‌کند که او اختیار ندارد./۹۰/

خالقی کو اختر و گردون کند　　　امر و نهی جاهلانه چون کند

یعنی خالقی که این‌چنین حکیم است در ایجاد مخلوقات امر و نهی غیر مختار را چگونه کند و این جبری به وهم آنکه در اختیار نسبت عجز سوی حقّ لازم می‌آید حکم به سبب اختیار می‌کند و این نمی‌داند که امر و نهی مضطر را نسبت جهل وسعت است پس این نسبت چگونه روا باشد.

احتمال عجز از حق راندی　　　جاهل و گیج و سفیهش خواندی
عجز نبود در قدر ور خود بود　　　جاهلی از عاجزی بدتر نبود

یعنی عجز حقّ سبحانه از قول به قدر لازم نمی‌آید چنان که لازم می‌گردانند که چون بنده به قدرت و اختیار خود خالق افعال باشد پس الله تعالی عاجز گردید از ایجاد افعال اختیاریه عباد و عدم لزوم به جهت آن است که قدریه می‌گویند که قدرت بر فعل و ارادت آن فعل که شرط صدور فعل اختیاری است از جانب حقّ است سبحانه و تعالی باز می‌فرماید در خود شود اگر تسلیم کرده شود که نسبت عجز به جناب حقّ لازم می‌آید بر قول بر قدرتش نسبت جهل و سفه به جناب پاک حقّ سبحانه که بر جبریه لازم است افحش است از نسبت عجز پس قدریه بهتر شدند از جبریه اگر چه هر دو باطلند و لزوم عجز بر قدریه برای آن است که جاعل نام و خالق تام الشرائط مر افعال

اختیاریه خود را عبد است با قدرت و ارادت خود چنان‌که مذهب قدریه است پس الله تعالی جاعل این افعال نمی‌تواند شد زیراکه مقرر شده است در موضع خود که توارد علل مستقله بر معلول شخصی محال است پس افعال اختیار عباد در قدرت او سبحانه نماند و افعال عباد امور ممکنه‌اند پس بعض ممکنات در ید قدرت او نماند پس عجز لازم آمد از خلق و ایجاد بعض ممکنات بی‌مزد و عذر آن‌ها باطل شد پس تسلیم لزوم عجز که مولوی فرمودند همچو تسلیم غیرثابت نیست چنان‌که شراح زعم می‌کنند بلکه تسلیم برای این فرمودند که لزوم عجز بر قدریه قطعی است و عذر قدریه باطل است لیکن لزوم جهل حقّ سبحانه اشد است از روی استحاله زیراکه لزوم جهل ضروری است و عذر رکیک هست که قدرت بر شروط آن فعل و بر فاعل آن فعل گویا قدرت بر آن فعل است پس عجز بالکلیه لازم نیست و جبریه را در لزوم جهل و سفه این‌قدر عذر رکیک هم نیست و از اینکه تقریر کرده شد ظاهر شد که قدریه در شناعت لزوم عجزند بر جناب پاک و جبریه در شناعت لزوم جهل و سفه و الله تعالی اهل سنت و جماعت را پاک گرداند از وقوع در چنین شناعات این‌چنین باید فهمید این مقام را.

تُرک می‌گوید قُنُق را از کرم　　　بی‌سگ و بی‌دلق آ سوی دَرَم

تمثیل است مر ارشاد الله مر بندگان خود را اموری که شیطان به آن امور سبیل نیابد و بنده به اختیار خود آن امور را ترک می‌کند و شیطان که موکل برای اغوای است موکل برای اغوای به اختیار آن کسان را که بی‌ادبند پس نه جبر بر بنده است از حقّ سبحانه و نه از شیطان و نه بر شیطان و این تمثیل پروردن ترک سگ را تا ایذاء رساند آن‌ها را که ترک راضی نیست به آمدن آن‌ها و آیندگان را طوق می‌آموزد که به آن سگ از ایذاء بازماند و اوان طریق را به اختیار خود ترک می‌کند.

آن‌چنان رو که غلامان رفته‌اند　　　تا سگش گردد حلیم و مهرمند

یعنی از اغوای بازماند و این بازماندن از اغوا و مأیوس شدن از آن معبر به حلم و مهرمندی گشته به طریق استخاره زیراکه شیطان عدو انسان است به نص: « إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّک وَلِزَوجِک» (طه: ۱۱۷)، پس او را حلم و مهر کجا است.

غیر حق را گر نباشد اختیار　　　خشم چون می‌آیدت بر جُرم دار

باز رجوع است سوی ابیات اختیار، تنبیه بر نوع دیگر.

کودکان خرد را چون می‌زنی[1] چون بزرگان را منزّه می‌کنی

چون در هر دو مصراع بیت به معنی چرا است.

خشم در تو شد نشان اختیار تا نگویی جبریانه اعتذار

یعنی این خشم در تو که هست نشان اختیار تو است که جای اختیار خشم کنی و جای نمی‌کنی و نشان اختیار آن کس است که بر آن خشم می‌آری و تو می‌دانی که در او اختیار هست ورنه خشم نمی‌کردی بر او.

روشن است این لیک از طمع سحور آن خورنده چشم می‌بندد ز نور

تمثیل است مر مکابره بودن انکار با وجود دانستن اختیار برای اغراض نفس به انکار طامع اکل در ایام صیام مر طلوع صبح با وجود آنکه می‌داند که صبح طالع است و به سبب طمع برای اظهار عذر انکار طلوع صبح می‌کند.

حکایت هم در بیان تقریر اختیار خلق

از چنین عذر ای سلیم نانبیل خون و مال وزن همی‌کردی سبیل

اللغات: «سلیم» احمق برای اینکه او سلیم از عقل است و احتمال دارد که «سلیم» به معنی گزیده شده از مار باشد یعنی عقل او گزیده مار است و مرده است.

«نبیل» دانا پس نبیل بی‌عقل و احمق نیست. مرده یعنی به قدر است مرد اختیار شد و مراد اختیار کامل داور بادشاه./۹۱/

کس بدین حجّت چو معذورت نداشت وز کف جلاّد این دورت نداشت

.....

پس بدین داور جهان منظوم شد حال آن عالم هَمَت معلوم شد

.....

حکایت در جواب جبری و اثبات اختیار خلق و صحت امر و نهی و هم در بیان آنکه عذر جبری در هیچ مقام مقبول نیست.

گفت ای اینک بیاور آن رسن تا بگویم من جوابِ بوالحسن

---

۱. در اصل: کودکان را چون منزه می‌کنی.

«اینک» غلام را می‌گویند مطلقا و احتمال دارد که نام غلام او باشد.

اختیارت اختیارش هست کرد　　　اختیارش چون سواری زیر کرد

یعنی به هر دو اختیار تو ای بنده اختیار حقّ را هست و اثبات کرد که حدوث تو و حدوث اختیار تو دلیل است بر آنکه خالق تو و دهندهٔ اختیار تو قادر و مختار است و احتمال دارد که لفظ «اختیارت» مفعول مقدم باشد و لفظ «اختیارش» فاعل. و معنی آنکه اختیار تو را اختیار حقّ سبحانه موجود ساخت و بر تقدیر از اینجا ظاهر شد که از مبادی اختیار عبد اختیار حقّ است و این اختیار حقّ در اختیار بنده نیست پس ظاهر شد که عبد در اختیار خود مجبور است و مبادی اختیار امور اضطراریه می‌شوند و این ظاهر است که اختیار منبعث می‌شود از علم به مطلوب و دانستن آنکه این مطلوب خیر است در حقّ ما اگرچه این دانش جهل مرکب و خلاف واقع باشد و عبد در این علم مختار نیست بلکه در حصول این علم مضطر است و از این علم اختیار منبعث می‌شود و اختیار او اختیار او سبحانه مثل سوار است در زیر کرد و مختفی است و از آثار ظاهر او بر آن استدلال می‌توان کرد و اختیار حادث در بنده ظاهر است از آن استدلال می‌توان کرد و اینجا سری است که صفات عبد صفات حقّ سبحانه است که در بنده ظهور یافته حسب قابلیت عین آن بنده پس اختیار عبد اختیار حقّ است و اختیار حقّ در او مختفی است چون وجود حقّ که مختفی و باطن است در بنده پس بنده چنان‌که تعینی است و شانی است از وجود حقّ که عین ذات حقّ است همچنین اختیار بنده شانی است از شیون حقّ سبحانه و به نظر این تعین خاص اختیار او منطلق به سیئه و قبیح می‌تواند شد و قبیح به سبب صدور به این اختیار متعین عارض است و اما به اعتبار آنکه این فعل قبح از اختیار مطلق که اختیار حقّ است پس در آن قبح نیست به وجهی که جملهٔ افعال او سبحانه حسن است مشتمل بر حکمت و قبح آن فعل عارض است چنان‌که تحقیق آن گذشت در تبدیل تو به سیئه را حسنه و این سر که گفته شد نیز مجمل بیت می‌تواند شد.

اختیارش اختیار ما کند　　　امر شد بر اختیاری مستند

یعنی اختیار حقّ سبحانه اختیار ما را می‌کند که حقّ سبحانه خالق اختیار ما است که نوع انسانیم به اختیار است بلکه بعد تدقیق ظاهر می‌شود که اختیار خود را در کسوت اختیار ما ظاهر می‌کند و بودن افعال ما خیر و شر به این اختیار که منسوب بخصوص ما است ثابت است نه به اعتبار آنکه از اختیار حقّ سبحانه مخلوق است که از این حیثیت اصلا شریت نیست.

حاکمی بر صورتِ بی‌اختیار هست هر مخلوقی را در اقتدار
تا کشد بی‌اختیاری صَید را تا برد بگرفته گوش او زید را
لیک بی‌هیچ آلتی صنع صمد اختیارش را کمند او کند
اختیارش زید را قیدش کند بی‌سگ و بی‌دام چون صیدش کند

مقصود آن است که اختیار حقّ غالب است بر اختیار عبد و خلاصه آنکه حاکم بودن مختار بر صورت غیر مختار ظاهر است و در هر مختار متحقق است و اما حاکمی بر مختار در اختیار او مختص به حقّ مختار مطلق است که عبد مختار به اختیار خود مقهور اختیار حقّ سبحانه است.

آن دُرُوگیر حاکم چوبی بُوَد و آن مصوّر حاکم خوبی بود

.....

نادرا باشد که چندین اختیار ساجد اندر اختیارش بنده‌وار

.....

خواستش می‌گوی بر وجه کمال که نباشد نسبت جبر و ضلال

.....

چونکه گفتی کفر من خواه وی است خواه خود را نیز هم می‌دان که هست

حاصل آنکه کفر سایر معاصی اگرچه از خواهش و اراده حقّ سبحانه است لیکن خواهش و اراده به این نوع متعلق است که به اختیار عبد صادر شود پس در آن اختیار عبد نیز هست و خواهش حقّ منافی اختیار عبد نیست بلکه مثبت اختیار عبد است و قول حقّ سبحانه تعالی «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یشاءَ الله رَبُّ ٱلْعالَمِینَ» (تکویر: ۲۹)، شاهد است بر آن خواهش نمی‌کنید شما فعلی را مگر آنکه خواهش کند الله تعالی که رب العالمین است به این وجه فعل به خواهش شما شود.

مرد عاجز را قبیح است و ذمیم خشم بدتر خاصه از رب رحیم

.....

گاو[1] گر یوغی نگیرد می‌زنند هیچ گاوی کو نپرد شد نژند
گاو چون معذور نبود در فضول صاحب گاو از چه معذور است و دُول

---

۱. در اصل: گاه.

«یوغ» چوبی است از قلبه و یا از گردون و امثال آن و حاصل آنکه گاو را که یوغ نگیرد معذور ندارند او را می‌زنند و چون نمی‌پرد معذور می‌دارد و نیست این مگر برای اینکه در حمل یوغ گاو اختیار دارد در پریدن اختیار ندارد و چون با بودن اختیار وی ضعیف معذور نشد پس انسان در بودن اختیار وی قوی البته معذور نمی‌تواند شد پس تشبث کافر چیزی به مجبور بودن در اتیان افعال قبیحه معذور نمی‌تواند شد و «دول»[1] در بیت تالی به معنی سفله و بی‌حیا یعنی مکار است./۹۲/

جهد کن کز جام حق یابی نَوی　　　　بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی

یعنی جهد باید که اختیار خود متعلق کردهٔ افعال حسنه را بکند که قلب صفا یابد و خود را با صفات خود فانی یابد در ذات و صفات او آن زمان ظاهر شود که اختیار حقّ است و او چون میت است در ید غاسل آن زمان از وی سلب اختیار صحیح شود.

جاودان فرعون را گفتند بایست　　　　مست را پروای دست و پای نیست

چون فرعون ساحران را تهدید کرد بر آوردن ایمان به موسی(ع) ساحران گفتند «لا ضَیرَ إنّا إلی رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۵۰)؛ نیست ضرر بر ما، ما به سوی حقّ راجع هستیم. در آیه اُخری مذکور است «فَاقضِ مَا اَنتَ قَاضٍ» (طه: ۷۲)؛ پس قضا کن آن را که تو قضاکنندهٔ آن هستی.

بدان که این فعل صلب و قطع ایدی و ارجل دو اعتبار دارد یکی آنکه از تعین فرعون واقع است و این برای آن بود که ساحران پیشوای گردند در ایمان بر فرعون. و به این اعتبار این فعل ظلم است و اعتبار دیگر آنکه این فعل، فعل حقّ است سبحانه تعالی از پس پرده مادهٔ فرعونیت به این اعتبار فعل جزاء سحر است که کبیره سحر از آن‌ها صادر شده بود و جزا سیئه قبیح نیست بلکه حسنه است و این است معنی آنکه از فتوحات مستفاد می‌شود که این فعل صلب و قطع ایدی و ارجل جزاء سحر بود نه ظلم بود.

چون به سر بر شد ز جام او مدام　　　　خانهٔ دل را فروگیرد تمام

.....

معنی ما شاء الله کان

---

۱. در اصل: دل.

در معنی ما شاء الله کان یعنی خواست، خواست او است و رضا، رضای او و از چشم درد دیگران تنگدل نباشد که آن اگرچه لفظ ماضی است لیکن در فعل خدا ماضی و مستقبل نباشد که لیس عند ربنا صباح و مساء.

قول بنده أیش شاءَ الله کان　　　بهر آن نبود که تنبل شود در آن

بلکه تحریض است بر اخلاص و جِد　　　کاندر آن خدمت فزون شو مستعد

قول بنده ایش شاء الله کان　　　بهر آن نبود که منبل کن در آن

«أیش» مخفف ای شیء است هرچه الله که خواسته است می‌شود. و مولوی می‌فرمایند که این قول برای این است که در عبادت تساهل کند و قصور تساهل بر مشیت الله نهد برای عذر بلکه برای آن است که در عبادت گرم باشد و این عبادت را از توفیق الله داند و چون الله تعالی چنان است که حکم او را است هرچه خواهد بکند پس از او خوف باید که جزای فعل خواهد داد که او قادر مطلق است و چون او حاکم است نه غیر وی پس او را باید گرفت و در عبادت سرگرم باید بود این است خلاصه ابیات.

چون بگویند أیش شاءَ الله کان　　　حکم حکمِ اوست مطلق جاودان

.....

ور کند سُستت حقیقت این بدان　　　هست تبدیل و نه تاویل است آن

.....

معنی قُرآن ز قرآن پرس و بس　　　وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس

شاید مراد از «قرآن» مطلق وحی باشد یعنی کاشف وحی، وحی است به آنکه صاحب کشف باشد که علوم را از موطن وحی گیرد و اگر قرآن بر معنی خود داشته آید پس این تمثیل است و مقصود آنکه چنانکه معنی قرآن از قرآن و یا از صاحب کشف باید گرفت همچنین معنی حدیث از حدیث باید گرفت و یا از صاحب کشف. و این أحد التأویلین در کلام مولوی باید که ما شاء الله کان از قرآن نیست و بر هر تقدیر در این کلام اشاره است به آنکه تاویل وحی که قرآن باشد و یا حدیث از تأیید عقل جائز نیست زیراکه عقل فکری قاصر است از فهم مفاد قرآن و حدیث و چون از فهم آن قاصر شود آن را قبول نمی‌کند و تصدیق به آن نمی‌آرد و چون آن را قبول نمی‌کند قرآن و حدیث از ظاهر صرف می‌کند سوی آنکه حکم می‌کند فکر او و نظر او و بر آن حمل می‌کند

وحی را از قرآن و حدیث و ایمان می‌آرد به تاویل خود که حکم نظر و فکر او است چنان‌که عادت معتزله افتاده است و این‌ها مؤمن تأویل خودند نه مؤمن کلام الله و کلام رسول الله صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و همچنین «قد جف القلم کتب ان لا یستوی الاطاعة و المعصیة و لا یستوی الامانة و السرقة جف القلم ان لا یستوی الشکر و الکفران جف القلم إِنَّ الله لا یضِیعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِینَ» و مثل ما شاء الله کان این حدیث است خشک شد قلم به آنچه که بود بودنی است یعنی هرچه که بودنی است قلم نوشت در ازل و نوشت اینکه برابر نیست طاعت و معصیت که طاعت از موجبات سعادت است و معصیت از موجبات شقاوت و برابر نیست امانت و سرقت. که اول صفت کمال است و ادای آن واجب و ثانی معصیت کبیره است خشک شد قلم به آنکه برابر نیست شکر نعمت و کفران و معنی شکر سابق گذشت و خشک شده است قلم به اینکه به‌درستی که الله ضایع نخواهد کرد اجر نیکان را در حدیث واقع است «جف القلم بما هو کائن» پس صحابه پرسیدند: فَمَ العمل؟ پس برای چه چیز است عمل؟ پس آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم فرمودن «کل میسر لما خلق»[۱]، هر شخص آسان کرده است برای آنکه پیدا کرده شده اگر پیدا کرده شد برای سعادت و جنت اعمال جنت و سعادت از او ظهور یابد و اگر برای شقاوت و نار پیدا کرده شده اعمال شقاوت و نار از او آید و حاصل آنکه قلم نوشته سعادت سعید و شقاوت شقی به این‌طور که این اعمال اعمال سعادت است و از سعید صادر شود او به این اعمال سعید شود این اعمال شقاوت است و از شقی صادر شود حال شقی شود چنان‌که مولوی تفصیل این می‌فرمایند در این داستان.

کژ روی جفّ القلم کژ آیدت　　　راستی آری سعادت زایدت

یعنی قلم این نوشته است در ازل که اگر کج خواهی کرد جزای کجی خواهد داد و اگر راستی خواهی کرد سعادت خواهد بخشید./۹۳/

ذره اندر تو اگر افزون ادب　　　باشد از یارت بداند فضل رب

قال الله تعالی «فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ وَ مَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یرَهُ» (زلزال: ۷-۸)؛ پس کسی که عمل کند خیر را به قدر ذره خواهد دید آن خیر را و جزاء آن واقع شود و کسی که عمل کند شر را مثقال ذره خواهد دید آن را و جزای آن یابد.

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۰۴۰. با اختلاف در متن.

و در حدیث واقع است جزای خیر اضعاف خیر است تا سبعمائة ضعف و شر جزا داده شود مثل آن[۱].
و معنی بیت آنکه ذره ادب در تو اگر افزون است از یار تو آن از فضل رب است آن را از احسان رب بدان نه از خود.

قدر آن ذره ترا افزون دهد ذره چون کوهی قدم بیرون نهد

.....

پیش شاهی که سمیع است و بصیر گفت غمازان نباشد جای گیر

.....

جمله غمّازان از او آیس شوند سوی ما آیند و افزایند بند

.....

عفو باشد لیک کو فرِّ امید که بود بنده ز تقوی رو سپید

چون ابیات سابقه موهم بود که قلم آن را نوشته است پس عفو به وجود نه‌آید پس ازاحت این می‌فرمایند که این مقصود نیست که عفو نیست آن است که هر عمل را جزاء است اگر عفو شود عاصی خلاص شود از رسیدن جزاء بد، لیکن به درجهٔ صالحان نرسد این است مقصود از نوشتن قلم جزاء بد مریدی را.

ای امینُ الدین ربّانی بیا کز امانت رُست بر تاج و لوا

«امین‌الدّین» لقب چلپی حسام‌الدّین است و می‌تواند که معنی اضافی مراد باشد پس مخاطب هر ولی باشد که امین‌الدّین است.

و شیخ اکبر قدوه محققان می‌فرماید که از مراتب ولایت، مرتبه امانت شریعت است که الله تعالی اصحاب این مرتبه را امناء شریعت گردانیده است و آن‌ها مجتهدان این امتند که حشر ایشان در زمرهٔ رسل شود چون امام ابو حنیفه و امام مالک و امام احمد و امام شافعی و خواجه حسن بصری و امثال ایشان. و بعید نیست که مراد از «امین‌الدّین» صاحب این مرتبه باشد و این شدید المناسبت است به این مقام که مقام بیان طاعت و معصیت است و طاعت و معصیت از گفته مجتهدان معلوم می‌شود.

---

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل: ج۳۱، ص۳۸۳.

جز مگر دزدی که خدمتها کند　　صدق او بیخ جفا را برکند

.....

تو که پنجه‌ساله خدمت کرده‌ای　　کی چنین صدقی بدست آورده‌ای

.....

حکایت آن درویش که در بری غلامان عمید خراسانی را آراسته دید

پرسید کیانند چون یافت به بنده‌اند روی به آسمان کرد گفت: بنده‌پروری را از عمید بیاموز

انبساطی کرد آن از خود بَری　　جرأتی بنمود او از لَمتُّری

«خود بری» کنایه است از فضولی و «انبساط» به معنی گستاخی است و کمر قوی را گویند. و اینجا کنایه از عروض حال که مقتضی سوی این گستاخی و سوء ادب گردید.

و مقصود از این ابیات آن است این گستاخی است پیش متأدبان مقربان لیکن عروض احوال به آن مضطر ساخت و این جرأت نمود از جهت اعتماد بر موهبت حقّ که او از حاضران بود و اهل معرفت و از معرفت و حضور حقّ چنین حال روی داد.

گر ندیم شاه گستاخی کند　　تو مکن چو تو نداری آن سند

یعنی خود را قیاس بر آنکه حاضر است پیش حقّ سبحانه نباید کرد که گستاخی صادره از عروض حال از او عفو است نه از سالک که به آن مرتبه نرسیده و نه از محجوب آخر.

حق میان داد و میان به از کمر　　گر کسی تاجی دهد او داد سر

...../۹٤/

ای دریده پوستین یوسفان　　گر بدرّد گرگت آن از خویش دان

.....

که نگردد سنت ما از رشد　　نیک را نیکی بود بد راست بد

یعنی سنت حقّ گردنده نیست که آن مطابق حکمت است نیک را از جزای نیک مقرر کرده و بد را جزای بد و این جزای بد اگرچه مقررکردهٔ حقّ است لیکن ترتیب آن واجب و ضروری نیست اگر خواهد عفو کند و اگر خواهد بگیرد و در این بیت اشاره است به قول الله تعالی «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً» (احزاب: ٦٢).

ترک کن این جبر جمع مَنبَلان　　تا خبر یابی از آن جبر چو جان

یعنی این جبر را که سوی ترک طاعت کشد ترک باید کرد تا تو به آن مرتبه رسی که حقیقت جبر معلوم کنی که اختیار که تو داری اختیار حقّ است و تو را اختیار نیست و هر عمل که می‌کنی به اختیار حقّ می‌کنی.

ای که در معنی ز شب خامش‌تری　　　گفت خود را چند جویی مشتری

چون‌که کسی که به شب تکلم نمی‌کند گویا شب خاموش است و از گوینده بر کسی را نفع نمی‌رسد پس آواز شب خاموش‌تر است و میر نورالله گفته که این تعریض به شیخان مزدوران دکان‌داران است که مردم را از وعظ خود به طرف خویش می‌کشد و سخن را پر از مکر و تزویر که متکلم به آن به منزلهٔ شب تاریک است و خاموش است مشتری طلب می‌کند آن سخنان را و حال مشتریان این است که سر نمی‌جنبانند و متأثر به آن نشوند و عمر آن واعظان ضایع می‌گردد که هیچ سود نمی‌یابند.

سر بجنبانند پیشت بهر تو　　　رفت در سودای ایشان دهر تو

.....

تو مرا گویی حسد اندر مپیچ　　　چه حسد آرد کسی از فوت هیچ

چون عادت مردمان این است که کلام مشتمل بر تعریض آن را حسد می‌پندارند پس جای توهم حسد بود پیش عامه رفع آن توهم می‌فرماید و حاصل آنکه سخنی که تو به دست آورده در جوع خلق را نعمت بی‌شماری پیش همت من آن لا شیء محض است بر فوت این لا شیء جسد چه گنجایش دارد بلکه غرض بیان حقیقت واقعیه است که تعلیم نااهلان و گردآوردن بدگهران حاصلی ندارد.

هست تعلیم خسان ای چشم شوخ　　　همچو نقش خُرد کردن بر کلوخ

.....

متصل چون شد دلت به آن عدن　　　هین بگو مهراس از خالی شدن

«عدن» نام شهری است بر کناره دریا و شاید که مراد از «عدن» عقل کل باشد که متصل است به دریای علم.

و شارحان برآنند که مراد از آن دریا است به علاقه محاورات این نیز می‌تواند شد پس دریای علم الهی باشد.

امر قُلْ زین آمدش کای راستین　　　کم نخواهد شد بگو دریاست این

«امر قل» به آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بهر اینکه دریای علم با تو اتصال دارد هرچه خواهی بگو کم نخواهد شد.

أَنْصِتُوا یعنی که آبت را بلاغ　　　هین تلف کم کن که لب خشک است باغ

«انصتوا» امر است یا آنان که متصل به دریا نیست و امر «انصتوا» برای آن است که لاغ مگو که آب علم تو کم خواهد شد و باغ قلب تو که در آن دو جانب علم‌اند خشک خواهد شد.

و در این بیت اشاره است به آنکه سخن اگر لاغ باشد کامل را زیان ندارد و مبتدی و ناقص زیاده کلام زیان دارد.

غیرتم آید پیشت بایستد　　　بر تو می‌خندند عاشق نیستند

.....

پوستین آن حالت درد تو است　　　که گفته‌ست این ایاز آن را به دست

.....

باز جواب گفتن آن کافرِ جبری آن سنی را و دفع کردن از اصرار که ماده اشکال را تبرّد الا عشق «ذٰلِک فَضْلُ الله یؤْتِیهِ مَنْ یشاءُ» (جمعه: ٤)

کافر جبری جواب آغاز کرد　　　که از آن حیران شد آن منطیق مرد

...../۹۵/

چونکه مفضی بُد دوام آن روش　　　می‌دهدشان از دلایل پرورش

تا نگردد ملزم از اشکال خصم　　　تا بود محجوب از اقبال خصم

تا که این هفتاد و دو ملت مدام　　　در جهان ماند الی یوم القیام

خلاصه آنکه بقاء مذاهب قدریه و جبریه اگرچه هر دو باطلند مقتضی حکمتند از برای مظاهر اسماء که متعلق است به اضلال باید و همچنین همه هفتاد و دو ملت از فرق باطله باید تا مظاهر این اسما یابد پس برای این حکمت که ظهور این اسما است مفضی گردید که این فرق ماند تا قیمت و افتراق این فرق ممکن نبود مگر به اختلاف انظار و اختراع ادله پس لاجرم اختلاف انظار و دلائل نیز مفضی گشت پس هر شخص را دلائل است به زعم او اگرچه آن دلائل سفسطه و مغالطه باشند در هر واقع صاحب هر مذهب دلائل خود را بر روش می‌کند و به قصد اتمام آن می‌باشد.

چون جهان ظلمت است و عیب این　　　از برای سایه می‌باید زمین

«عیب» یا به «عین» مهمله است و معنی آنکه جهان ظلمت جهل و عیب اعمال رذیله این

جهان دنیا است و یا به «غین» معجمه است و معنی آنکه جهان ظلمت جهل و غائب شدن حقایق واقعیه از ادراک این دنیا است و قلوب این فرقه باطله مشبه به زمین است و مراد از سایه همین ظلمت جهل است و خلاصه آنکه چون این جهان دنیا محل ظلمت جهل است که ظهور جهل در این دار دنیا است و اما در آخرت پس حقّ و واقعیت عیان است. پس قلوب فاسده می‌باید تا جهل و عیوب در آن قلوب قائم شود و حقّ مضل بر کمال موفی گردد.

مبتدع را سوی گفتار است رو[1] کم نیاید مبتدع را گفت‌وگو

عزت مخزن بود اندر بها که برو بسیار باشد قفلها

عزت مقصد بود ای ممتحن پیچ پیچ راه و عقبه و راه‌زن

«مبتدع» فرق باطله را گویند که عقاید از عقول خود گرفتند نه از فرمودهٔ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و کمربند بر تأویل قرآن و حدیث بر مزخرفات عقول خودها شدند و حاصل آن که مبتدع سوی گفتار روا دارد که او را قال محض است و فهمید مضمون قرآن و حدیث ندارد.

در بیت تالی می‌فرمایند که عزت مقصد است که راه پیچ‌پیچ باشد و عقبه میان راه باشد و راهزن بسیار باشد تا هر خسیس به آن نتواند رسید لهذا مقصد از مبتدعان دور افتاد آن‌ها راه نیافتند سوی آن مقصد که حقیقت واقعیه است گرفتند و راه آنکه شیطان بر انبیا غالب است که به اغوای و تابع انظار فکریه گشتند و انظار فکریه را راه مطلب شمردند و کتاب و سنت را که راه راست مطلوب بود گذاشتند.

هر روش هر ره که آن محمود نیست عقبه‌ای و مانعی و رهزنی است

این روش خصم و حقود آن شده تا مقلد در دو ره حیران شده

صدق هر دو ضد ببیند در روش هر فریقی در ره خود خوش‌منش

گر جوابش نیست می‌بندد ستیز بر همان دم تا به روز رستخیز

که مهان ما بدانند این جواب گرچه از ما شد نهان وجه صواب

ضمیر «آن» راجع است سوی «روش» و از هر روش نامحمود انظار فکریه مرادند یعنی انظار فکریه که به آن مبتلی‌اند فلاسفه و اهل کلام و آن محمود نیست عقبه است و او مانع و راهزن است زیراکه برای تصحیح عقاید و تصحیح مذهب تقلید رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باید تا از کتاب و سنت بی‌تأویل عقیده گیرد و نرود سوی احکام انظار فکریه و انظار فکریه به کار نمی‌آید

---

۱. در برخی نسخ: تا قیامت ماند این هفتاد و دو

و در طریقت جهد می‌یابد تا اینکه مبتدی از مشاهده حاصل کند.

و مراد از مقلد در بیت تالی مقلد انظار فکریه است نه مقلد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و قرآن؛ زیراکه او محقق است در ایمان و اخذ مذهب و حاصل آنکه این روش نامحمود که انظار فکریه است خصم آن صاحب روش شده و مانع می‌آید او را از وصول به حقیقت امر تا اینکه این مقلد در دوره که دو دلیل متعارض باهم‌اند حیران گشته که تقلید کدام دلیل کند و این حیرت مذمومه است که مر اصحاب نظر را عارض می‌شود.

حاصل بیت سوم آن است که صدق هر دو ضد را مقلد می‌بیند که مقلد هر نظر صدق آن نظر می‌داند که مقلد او است از این انظار فکریه لیکن بر سبیل تقلید بدون تصحیح آن نظر از کتاب و سنت تا اینکه در راه خود هر مقلد خوش می‌رود در راه خود را خوش می‌داند که این راه صواب است و نهج قویم است.

و حاصل بیت چهارم و پنجم آنکه اگر مقلد یک نظر از جواب نظر دیگر که معارض او است عاجز آید در همان ستیز و سرکشی می‌کند و می‌گوید اگرچه از جواب آن عاجزم لیکن حقّ همان طریق است که مقلد او هستم که امام من که این طریق برآورده است جواب آن می‌داند اگر او می‌بود جواب آن می‌گفت.

و ولی‌محمد در این بیت گفته که مراد [از] عقبه و راهزن طریق محمود است و در بیت لفظ «این» را راجع به سوی «طریق نامحمود» کرده و لفظ «آن» را راجع به «طریق محمود» که از نامحمود مفهوم می‌گردد و حاصل مصراع ثانی برآورده که این طریق نامحمود عقبه و راهزن آن طریق محمود است و مصراع ثانی این بیت دوم را مربوط به بیت سوم ساخته و «مقلد» را مبتدا گفته و مصراع اول بیت سوم را خبر گفته و حاصل برآورده که مخاصمه طریق نامحمود با طریق محمود به این غایت است که مقلد در آن حیران است که کدام اختیار کند هر دو ضد را در طریق بودن مساوی می‌بیند و مرغوب نفس که روش نامحمود است اختیار نمی‌کند و مصراع ثانی این بیت را معطوف ساخته به حذف عاطف بر مجموع دو مصراع بیت دوم و سوم یعنی دیگر غایت مخاصمه آن است که صاحب روش محمود به راه خوش می‌رود و هم صاحب طریق نامحمود یعنی از این مخاصمه روش نامحمود و اظهار محمودیت خویش وسواس خاطر او که این طریق محمود است یا نه مرتفع

می‌گردد و مثل صاحب روش محمود در راه خوش می‌رود و احتمال دارد که بیان غرض[۱] و فایده باشد یعنی غرض و فایده مخاصمه آن است که صاحب طریق نامحمود راه خود را محمود پنداشته بر آن رود و تقریر این شارح نص است بر آنکه مقلد هر دو ضد را در طریق بودن و صادق بودن مساوی می‌داند و این باطل است زیراکه مقلد هر طریق، طریق خود را صواب می‌داند و موجب نجات و ضد آن را باطل و موجب ظلال و عذاب، پس چگونه مقلد هر دو ضد را در طریق بودن صادق می‌داند و نیز بر این تقریر لازم می‌آید که تقلید طریق محمود نیز مذموم باشد.

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته‌ست کس

عاشقی شو شاهدِ خوبی بجو صید مرغابی همی‌کن جو بجو

یعنی وسوسه که حادث از تعارض ادلهٔ و انظار است و آن حیرت مذمومه است و یا اینکه نتایج انظار را به وسوسه تعبیر نموده به جهت آنکه این نتایج علوم نیستند که اکثر خطا می‌باشد و علوم نیست مگر آنچه مأخوذ از وحی انبیا و رسل و کشف اولیا است و با نفس انظار فکریه را به وسوسه تعبیر شد به جهت آنکه انظار فکریه مثمر علم نیست و این اخیر اقرب است و وسوسه را به هدایت تشبیه داده پوزبند اثبات کرده. و حاصل آنکه عشق پیدا باید کرد تا وسوسه این انظار مرتفع گردد.

و در بیت تالی می‌فرماید که در عشق شاهد و معشوق خوب بجو و آن ذات حقّ سبحانه است و از مرغ اراده داشته علوم و معارف اسرار حقّ و معرفت حقایق یعنی آن علوم و معارف حاصل کن که عشق ذات حقّ سوی مشاهده می‌کشد.

کی بری ز آن آب کان آبت برد کی کنی ز آن فهم فهمت را خورد

«کای» به معنی «به ای» اینکه پس بیان غرض است. «بری» به ضم «بای» امر است از بریدن کنی به فتح «کاف» امر از کندیدن است یعنی تحصیل عشق بکن برای اینکه بریده گردد از آن عشق آب که آبرو را می‌رود این آب که آبرو می‌رود و انظار فکریه‌اند که نتایج آن پایدار نیست که بعد زوال قوت مفکره بعد موت از ید می‌رود و فضیحت حاصل آید و برای اینکه کندیده شود آن فهم که فهمیدن را که داده است در قطره می‌خورد و محو سازد.

می‌تواند که «بری» به فتح «بای» باشد و «کنی» به ضم «کاف». یعنی تحصیل عشق بکن

---

۱. در اصل: عرض.

برای آنکه تو ببری فایده از آب عشق که آن آب عشق برد تو را به مکانت علیا و یا که آن آب عشق آب وسوسه را می‌برد و محو می‌سازد برای آنکه فهم کنی از آن عشق حقایق را چنین فهم که فهم تو را که از انظار فکریه حاصل کرده بخورد و محو سازد

و بیت تالی به توجیه اخیر به صعوق تمام دارد و حاصلش آنکه سوای آن معقولات انظار فکریه معقولات دیگرند در عشق و آن معقولات باقر و نهاد هستند و مراد از این معقولات، معقولات کشفیه‌اند.

غیر این عقل تو حق را عقلهاست   که بدان تدبیر اسباب سماست

که بدین عقل آوری ارزاق را   زان دگر مفرش کنی اطباق را

یعنی سوای این عقل که به آن انظار فکریه درست می‌شود نزد حقّ سبحانه عقلها دیگرند که عاشق از آن تدبیر اسباب خود می‌کند.

و در بیت تالی می‌فرمایند که تا از این عقل دیگر که عاشق می‌باید ارزاق علوم و معارف حاصل می‌کند و دیگران که از این عقل مغرس می‌شود اطباق افلاک را که عروج به افلاک اعلی از آن می‌شود.

عشر امثالت دهد تا هفتصد   چون ببازی عقل در عشق صمد

یعنی چون این عقل خود در عشق حق محو ناپیدا کنی الله عوض آن اضعاف می‌دهد که عقل فکری نیست مگر برای اقتباس معقولات از انظار و این معقولات مخصوصه‌اند که در آن نظر می‌تواند شد و چون این عقل در عشق باخته شد پس عقل دیگر او را می‌باید که از آن معقولات که او نظر یافته نمی‌شود مشهود می‌گردد و در این بیت به این آیه اشاره است «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها». (انعام: ١٦٠) و به این حدیث صحیح کل عمل بنی‌آدم به چیزی به عشر امثالها الی سبعمانه ضعف[1]، هر عمل این آدم جزا داده می‌شود به ده امثال خود و تا هفتصد ضعف یعنی عشر امثال در جزای عقل درجه است و هفتصد ضعف اکثر و می‌تواند که مراد از سبعمانه کثرت باشد و این اظهر است که اضعاف حسنه در جزای نهایت ندارد.

آن‌چنان‌که بر سرت مرغی بود   کز فواتش جان تو لرزان شود

در صحیح بخاری واقع است «کانهم علی رءوسهم الطیر»[2]. گفت نبی

---

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل: ج۱۳، ص۵۳۰.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری: ج۵، ص٦٦.

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صحابه به این شأن بودند که گویا بر سرهای ایشان طایری یعنی چنین باوقار و با جمعیت در مراقبه و ذکر حقّ بودند که هرگز سر را جنبش نبود چنان‌که سر نمی‌جنباند کسی بر سر وی پرنده باشد به خوف آنکه او پرواز نکند.

پرسیدن پادشاه قاصد ایاز را که چندین غم و شادی با چارق و پوستین چراست و ایاز را در سخن درآوردن

همچو ترسا کو شمارد بر کشیش جرم یک‌ساله زنا و غِلّ و غش

«کشیش» پیشوای نصاری اصل به «یاء» بود میان دو «شین» برای شعر مخفف گشته.

و مراد یا همین معنی است که عادت نصاری آن است که گناهان خورد بر او عروض می‌کنند و از او عفو می‌خواهند و حال آن است که این کشیش قدرت بر عفو ندارد و عفو او را عفو اله می‌دانند از حماقت خود که به آن عشق بر کشیش پیدا شده الله تعالی در حقّ ایشان می‌فرماید: «اتَّخَذُوٓاْ أَحبَارَهُم وَرُهبَٰنَهُم أَربَابا مِّن دُونِ ٱللَّهِ» (توبه: ۳۱)؛ گرفتند اهل کتاب علماء خود را و رهبان خود را ارباب سوای الله و از ربّ گرفتن ناشی شد که عفو آن‌ها را مثل عفو الله می‌دانند و مولوی قدس سرّه عشق ترسا بر کشیش و شمردن گناهان پیش آو پیش آ زعشق صورت و شمردن گناه بر جمادیت است که هیچ عاقل آن را جائز نمی‌داند لیکن از غلبه عشق می‌کنند و یا مراد از کشیش صور عیسی علیه‌السلام و مریم علیها[1] السلام که می‌سازند و عبادت آن می‌کنند که آن صور را اله ساخته عشق می‌ورزند و کلام بر آنها می‌کنند و معنی ابیات واضح است./۹٦/

آنچه بیند آن جوان در آینه پیر اندر خشت بیند همه
پیر عشق تست نه ریش سپید دستگیر صد هزاران ناامید
عشق صورتها بسازد در فراق نامصور سر کند وقت تلاق
که منم اصل اصل هوش و مست بر صور آن حسن عکس ما بدست
پرده‌ها را این زمان برداشتم حسن را بی‌واسطه بفراشتم

عشق صورت‌ها می‌سازد و در وقت فراق پیش سالک قبل وصول به مطلوب حقیقی او آن صور را نصب العین می‌دارد وقت عبادت و ریاضت تا اینکه به این مرتبه رسد که آن را مصور ساخته مشهود

---

۱. در اصل: علیه.

وی شود وقت وصال و می‌گوید که من اصل اصل هستم مر هوش را و مست را یعنی اصل همه هستم بر این صور حسن من تافته و در این زمان پرده‌ها را برداشتم و ذات خود را که عین حسن است مشهود ساختم و این به جهت آن است که تو ای عاشق برعکس تافتی قوت بر آن یافتی که ذات ما را مجرد از آن ساختی و این کلام مشیر است به حدیث صحیح که در بیان احسان واقع شده «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه»، احسان آن است که عبادت کنی الله را به این‌طور که گوئیا می‌بینی او را یعنی در خیال صورت او را نصب العین سازی «فان لم تکن تراه فانه یراک» و «کان» تامه است نزد صوفیه پس اگر تو موجود نشوی در میان خواهی دید او را برای آنکه او می‌بیند تو را پس از طرف او حجاب نیست و نیست حجاب مگر توئی تو پس اگر توئی تو برخیزد او سبحانه دیده شود.

پس خلاصه مقصود مولوی قدّس سرّه آن است که سالک را چون عشق حاصل شود و به وصال مشرف نشده باشد باید دید که او الله تعالی را نصب العین سازد و این مفضی است سوی وصول به ذات به این‌طور که به مرتبه فنا رسیده به بقا رسد پس الله تعالی او را مرئی گردد.

و ولی محمد گفته که «مصور» بر صیغهٔ اسم فاعل است مراد از او عشق است و حاصل برآورده که در اول کار در خیال صورت معشوق پیدا می‌شود و یک چند عاشق با صورت مشغول می‌سازد و در آخر کار ملاقات کند و صورت معشوق را از خیال محو می‌سازد و مفهوم نشد که این شارح تلاقی[1] چه چیز را گفته است پس معنی آن شود که در آخر کار عشق ملاقات می‌کند که این لا طائل است و اگر این اراده کرده است که در آخر کار محبوب ملاقات می‌کند و صورت را محو می‌کند پس این معنی برنمی‌آید بعد اراده عشق از مصور که نظم عبارت به این روشن می‌شود که عشق سر می‌کند وقت ملاقات.

چون ازین سو جذبه من شد روان		او کشش را می‌نبیند در میان

این مقوله محبوب حقیقی است که می‌گوید که چون از من جذبهٔ روان شد تا عشق پیدا شد و به وصال رسانید و این کشش را که از ما است نمی‌بیند در میان با وجود آنکه کشش به وصال فائز گردانید که او واصل به ذات شده پس دیدن این کشش نیز حجاب است و بعد این کشش و رسیدن به ذات مغفرت آن جرم و خطا می‌خواهد که در عبادت صور حقّ را نصب العین ساخته بود و این ساختن صور حقّ را نصب العین اگرچه فی نفسه حسنه بود تا به این مقام رسانید لیکن «حسنات

---

۱. در اصل: تلافی.

الابرار سیئات المقربین»[۱] است و سالک عاشق قبل وصول از ابرار بود و عبادت وی بر این روش از حسنات وی بود و بعد وصول از مقربان گشت پس از این تصویر در خیال وقت عبادت استغفار می‌کند و مغفرت می‌خواهد از لطف خدای مشهود را پس پرده که در بقاء بعد الفناء و تفرقه بعد الجمیع می‌شود و آن پرده پردهٔ کثرت است که حقّ مرآت آن کثرت شده است و یا مراد از پرده همین جذب و کشش می‌باشد.

و ولی محمد گفته که این مقولهٔ عشق است که سابق از مصور مراد داشته بود و گفته که از کشش مراد جذب نیست بلکه مخفف کشیش داشته که پیشوای نصاری است و این بیت را رجوع به دو بیت بالا داشته

همچو ترسا کو شمارد بر کشیش — جرم یک‌ساله زنا و غِلّ و غش
تا بیامرزد کشش زو آن گناه — عفو او را عفو داند از اله

و این دو بیت اگرچه مقوله شاه بود خطاب با ایاز لیکن مقوله شاه در بیان عشق بود در این ابیات به لسان عشق رجوع به آن نمودند پس ضمیر «او» که در مصراع ثانی است راجع سوی «ترسا» است که در بیت اول از دو بیت سابق مذکور است و حاصل برآورده که آن ترسا که بر کشیش می‌شمارد و تا آن کشیش گناهش بیامرزد شبش جذبه عشق است که آن ترسا به سبب آن جذبه کشش را در میان نمی‌بیند و حاصل بیت برآورده از پس پرده صورت کشش مغفرت از لطف حقّ می‌خواهد و تقریر این شارح یا بعد او که ربط دادن با بعید نه با بودن امکان ربط تقریب بعید محض است حشو و لا طائل است زیراکه لازم می‌آید که نصاری با ابتلاء به کفر مشاهده حقّ باشند و در شمار جرائم نزد کشیش به راه صواب باشند و اعجب تر آن است که اعتراض وی بر شارحان که گفته‌اند که تا جذبه معشوق نرسد عاشق بر سعی و کشش خود اعتماد کند و چون جذبه رسد کشش را که حجاب بود در میان بیند و دید کشش را گناه داند و از آن استغفار نماید و اعتراض به این وجه کرده که ضمیر «او» راجع به «عاشق» داشته و «کشش» را به معنی جذب دانسته و این غلط است و این اعتراض بر طریق مناظره صورت نمی‌گیرد اصلاً که دعوی غلط در ارجاع ضمیر و در بودن «کشش» به معنی جذب بدون دلیل و بدون اظهار خلف در آن نامسموع است.

در مناظره و شارح دیگر تقریر قول وی قدّس سرّه «عشق صورت‌ها بسازد در فراق

---

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن، کشف المشکل من حدیث الصحیحین: ج۴، ص۲۳۶.

نامصور سر کند وقت تلاق» به این وجه کرده که مراد از مصور محبوب حقیقی است.

و حاصل آنکه به سبب عشق در وقت فراق جمال محبوب در پرده صور و حجاب متجلی می‌شود تا اینکه مصور که محبوب حقیقی است وقت تلاقی یعنی دیدن حسن مطلق بی‌تقیید تعین به صورت اطلاق مشهود شود و بعد از آن حاصل این بیت چنین آورده: که عاشق بعد رفع حجاب و مشاهده اصل دید عکس را خطا می‌داند که در پرده صورت است و نبیند که نمود عکس از کشش ما است تا از حاصل به عکس گراید و اعتراض این شارح بر آنکه ضمیر «او» راجع به «عاشق» فهمید و «کشش» را به معنی جذب دانسته خارج از مناظره است لیکن بُعد در تقریر بیت سابق ظاهر است زیراکه تعبیر تجلی محبوب تصور به فراق بعید است و اگر گفته شود که به جهت آنکه قرب مقرب این تجلی را از اعداد فراق می‌گرداند از این جهت به فراق نامیده شد پس تقریر این شارح نیز وجهی دارد.

گفتنِ خویشاوندان مجنون را که حسن لیلی به اندازه است و چندان نیست از او نغزتر در شهر ما بسیار است یکی و دو و ده بر تو عرضه کنم اختیار کن، ما را و خود را وارهان، و جواب گفتن مجنون ایشان را

گفت صورت کوزه است و حسن می　　　　می خدایم می‌دهد از ظرف وی

یعنی این متعین خاص مثل کوزه است و ذات حقّ در این متعین موجود است و این متعلق مشتمل است پس در این کوزه متعین حسن حقّ مرئی می‌گردد مر کسی را که دیده وی حدید گشته به سبب عروض عشق.

از یکی کوزه دهد زهر و عسل　　　　هر یکی را دست حق عزَّ و جَل

یعنی متعین خاص مشتمل است بر حسن ذات و زشتی تعین پس این کوزه متعین بر حسن مشتمل بر حسن و زشتی است پس کسی که عشق دارد به او حسن ذات مرئی می‌گردد و کسی که عشق ندارد او زشتی او که از تعین است می‌یابد.

کوزه می‌بینی و لیکن آن شراب　　　　روی ننماید به چشم ناصواب

حاصل آنکه کوزه متعین دیده می‌شود هر احد را و آن حسن ذات هرکس را دیده نمی‌شود مگر عاشق را و در نسخ متداوله این بیت یافته می‌شود:

قاصرات الطرف باشد ذوق جان　　　　جز به خصم خویش ننماید نشان

بعض شراح گفته که این بیت از ملحقات است.

قاصِراتُ اَلطَّرْفِ باشد آن مدام　　　　وین حجاب ظرفها همچون خیام

یعنی حسن ذات که در کوزه متعین است طرف چشم از آن قاصر است هرکس را که دیده نمی‌شود و این طرف تعین او را حجاب است که طرف چشم بر این متعین به ما هو می‌افتد و حسن ذات مختفی می‌ماند و در صفت حور جنت واقع شده در قرآن شریف که قاصرات الطرف‌اند و در خیمه‌ها مسطورند پس اینجا این تمثیل مرعی است که حسن آنکه ظاهر و متعین گشته به حور مشبه شده و این متعین به ما هو متعین به خیمه که حجاب است مشبه شده.

هست دریا چشمه‌ای در وی حیات　　　　بط را لیکن کلاغان را ممات

زهر باشد مار را هم قُوت و برگ　　　　غیر او را زهر او درد است و مرگ

صورت هر نعمتی و محنتی　　　　هست این را دوزخ آن را جنتی

خلاصه این ابیات آن است همین یک متعین نسبت متعین حسن است و نسبت متعین آخر قبیح است و سر در آن، آن است که اسمای حسنی با هم تقابل دارند و ذات حقّ به اسماء متقابله در تعینات خاصه ظاهر گشته پس همان تضاد در هر متعین ظهور یافته پس آن متعین که مظهر اسمی است مناسب است مر مظهر اسمی دیگر را که مناسب است آن اسم را بر آن پس در این دو متعین مودت پیدا آید و هر واحد از این دو متعین دیگری را حسن می‌نماید و چون مودت به عشق رسد حسن معشوق نمود می‌شود و منافر است مر مظهر اسم آخر را که منافرت دارد و آن اسم را پس در میان این هر دو متعین تنافر واقع شود و حسن یکی مر دیگری را نمود نشود بلکه زشت می‌نماید. /۹۷/

پس همه اجسام اشیا تُبْصِرُونَ　　　　اندر او قوت است و سَم لا تُبْصِرُونَ

.....

غیر آنچه بود مر یعقوب را　　　　بود از یوسف غذا آن خوب را

یعنی حسن یوسف(ع) به زلیخا به وجهی مشهود بود و غیر وجهی که به آن یعقوب(ع) مشهود بود که زلیخا این حسن را حسن متعین می‌دید لهذا از او تلذذ نفسانی می‌خواست و یعقوب(ع) را در این متعین حسن ذات ظاهر با جمیع اسما و صفات مشهود بود و او(ع) از او علوم و معارف که غذای روحی است می‌یافت.

گونه‌گونه شربت و کوزه یکی　　　　تا نماند در مَی غیبت شکی

یعنی ظهور ذات که در این کوزه متعین است ذوق دیگر می‌دهد کسی که حسن می‌بیند و محب آن می‌گردد در ذوق مختلفند کسی ذائق لذت حسن است به وجهی و دیگری ذائق لذّت حسن است به وجهی دیگر.

باده از غیب کوزه و ز این جهان　　　کوزه پیدا باده در وی بس نهان

بس نهان از دیدهٔ نامحرمان　　　لیک بر محرم هویدا و عَیان

باده را کنایه از ذات حقّ داشته یعنی ذات حقّ غیب است و این جهان که تعینات و شئونات آن ذاتند مشبه است به کوزه و در بیت تالی می‌فرمایند که ذات نهان است از نامحرمان که محجوبان‌اند و گرفتار شرک خفی‌اند اما از نظر عارفان اصحاب کشف نهان نیست بلکه آشکار است آن ذات واحده را در این شئونات مشاهده می‌کنند.

یا إلهِی سُکرَت أبصارُنا　　　فَاعفُ عنّا اثقلت اوزارُنا

ای اله من بند کرده شده بینایی چشم، پس عفو فرما ما را گران شده است بارهای ما که گناهانند.

یا خَفیا قد مَلاتَ الخافِقَین　　　قد عَلَوت فوقَ نُور المَشرقَین

ای آنکه خفی هستی از ابصارنا به تحقیق پر کردی تو مشرق و مغرب را که در همه مخلوقات او ظاهر است و موجود است و همه کائنات شئون آن هستند به تحقیق بلند شدی تو بالای مشرق صیف و شتا که در هرجا شروق نور ذات ولی است و آن نور عالی است فوق همه انوار متعینه.

اَنتَ سِرٌّ کاشِفٌ اسرارَنا　　　انتَ فجرٌ مُفجِرٌ انهارَنا

تو سر هستی و باطن هر شیء هستی و باوجود این بطون کاشف است اسرار ما را.

تو فجر هستی که انفجار کون کائنات از تو است در آنند انهار هستی که از تو انهار وجود ما و کمالات ما منفجرند.

یا خَفِیَّ الذات محسُوسَ العطا　　　انت کالماء و نحن کالرَّحا

ای خفی الذات که ذات تو باطن از ابصار و عقول است که هیچ یکی از خواص و عقول به کنه ذات نمی‌رسد و تو محسوس العطا هستی که عطا تو معلوم و مشهود است پس از این عطا بر معطی که ذات است استدلال توان کرد و لهذا امر به تفکر در آلاء و نهی از تفکر در ذات واقع شده و در حدیث تفکروا فی آیاته و لا تفکروا فی ذاته[1].

---

۱. ابن منده، محمد بن اسحاق، التوحید: ص٤٤٤.

تو مثل آب هستی و ما مثل آسیا که ما در تصرف تو هستم به وجهی که می‌گردانی می‌گردم چنان‌که آسیا از آب می‌گردد.

انت کالرّیحِ و نحنُ کالغُبار　　　تَختَفی الریحُ و غَبراها جِهار

تو مثل باد وزنده هستی ما مثل غبار ریح خفی است و غبار ظاهر است یعنی باطن ما تو هستی و ما ظاهر توام.

تو بهاری ما چو باغ سبز خوش　　　او نهان و آشکارا بخشِشَش

.....

همچو آن چوپان که می‌گفت ای خدا　　　پیش چوپان و مُحِبِّ خود بیا

.....

کس نبودش در هوا و عشق جفت　　　لیک قاصر بود از تسبیح و گفت

.....

چونکه بحر عشق یزدان جوش زد　　　بر دل او زد ترا بر گوش زد

.....

حکایت جوحی که چادر پوشیده در میان زنان نشسته و حرکتی کرد که زنی او را بشناخت و نعره‌ای کشید

گفت چون قدرِ جَوی گردد به طول　　　پس ستردن شرط باشد ای سئول

مشهور در فقه آن است که موی عانه گذاشتن زیاده بر چهل روز کراهت دارد و تا چهل روز مرخص است در ترک آن و شاید آن واعظ به تخمین آنکه در چهل روز به قدر طول جو دراز می‌گردد درازی به قدر طول جو مکروه گفته.

فرض به معنی مقدار است یعنی قطع موی عانه تا رسیدن به طول جو مقدار و ثابت است در شرع تا از کراهیت برآید و نیست مراد از فرض لازم بر ذمه به دلیل قاطع سئول به معنی سائل.

بر دل آن ساحران زد اندکی　　　شد عطا و دست ایشان را یکی

یعنی کلام موسی(ع) و وحی حقّ که از لب موسی(ع) شنیدند بر دل ساحران زود تأثیر کرد پس واصل به حقّ شدند و شناختند که این حیات عاریت است و حیات حقیقی دیگر است که محتاج این تن نیست دست و پا را باختند و نعره لا ضیر کردند که در شکستن دست و پا ضرر

حیات حقیقی را نیست./۹۸/

ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم　　　از ورای تن به یزدان می‌زنیم

.....

ای خنک آن را که ذات خود شناخت　　　اندر امن سرمدی قصری بساخت

شناختن ذات عین شناخت رب است و کسی که ذات خود را شناخت و دانست حیات حقیقه خود را او در امن است از عوریت و از ربوب و هرکه در این حیات دنیاویه می‌رسد.

هین روش بگزین و ترک ریش کن　　　ترک این ما و من و تشویش کن

یعنی روش بر صراط بگزین تا از مجاهده خود را شناسی و ترک فخر به ریش کن یعنی فخر را به صورت مکن که در این راه ذلت و خرابی بدن به مجاهدات به کار می‌آید نه تفاخر به بدن و صورت که آن را اعتبار نیست.

چیست بوی گل دمِ عقل و خرد　　　شد قلاووز ره ملک ابد

.....

فرمودن شاه دیگر باره ایاز را که شرح چارق و پوستین بگو

تا نپوشد[۱] سُنقُر و یک‌بارُقت　　　سرّ ستر پوستین و چارقت

«سنقر» نام غلام و «یکبارق» غلامان و نوکران یک خواجه و بعض گفته هر دو نام دو امیر بود.

مؤمن آن باشد که اندر جزر و مد　　　کافر از ایمان او حسرت خورد

.....

دعوت کردن مسلمان گبری را به اسلام در عهد بایزید حکایت آن موذن زشت آواز که در کافرستان بانگ نماز زد برای نماز و مرد کافر او را هدیه ها داد

مجتمع گشتند مر توزیع را　　　بهر دفع زحمت و تصدیع را

«توزیع» قسمت کردن در میان گروه و نشاندن هر واحد قدری و بر دیگر قدری تا جمع کرده به یکی داده آید.

پس طلب کردند او را در زمان　　　اقچه‌ها دادند و گفتند ای فلان

---

۱. در اصل: نیوشد.

«قچها»: جمع اقچه به معنی مهر زر و نقرهٔ./۹۹/

جملگان خائف ز فتنه عامه‌ای   خود بیاید کافری با جامه‌ای

«خائف» ترسنده.

شمع و حلوا و یکی جامه لطیف   هدیه آورد و بیامد چون الیف

«الیف» دوستدارانده الفت و الفت داشته شده به معنی فاعل و مفعول.

گفت دختر چیست این مکروه بانگ   که به گوشم آمد این دو چاردانگ

«دانگ» ششم حصه درم. اینجا یا کنایه از ثقل است که در گوش مقدار دو دانگ یا چاردانگ ثقل پیدا کرد و یا کنایه از حقیر است که آواز به گوشم رسید و آن را حقیر دانست.

چون بدیدش گفت ای هدیه پذیر   که مرا گشتی مجیر و دستگیر

«مجیر» رافع جور و پناه‌دهنده.

گر به مال و ملک و ثروت فردمی   من دهانت را پر از زر کردمی

«ثروت فردمی» ثروت تو نگری فرد یگانه یعنی در ثروت یگانه بودمی.

هست ایمان شما زرق و مجاز   راهزن همچون‌که آن بانگ نماز

.....

رجوع به حکایت گبر با مسلمان در ایمان بایزید

گر جماع این است کآید از خران   بر کس ما می‌رینند این شوهران

ظاهر آن است معنی آنکه اگر جماع این است که ما از آن خران دیدیم پس جماع شوهران که می‌کنند جماع نیست بلکه ریدن است لیکن بر این تقدیر فضیلت جماع خران بر جماع انسان لازم می‌آید و می‌تواند که معنی آن باشد که اگر جماع خران جماع باشد پس شوهران مثل آن اختیار کنند پس آن جماع در واقع جماع نباشد ریدن باشد بر تقریر اول تمثیل ایمان بایزید باشد به جماع خران در فضیلت و بر تقریر ثانی تمثیل ایمان عامه است با جماع خران و موافق ادب همین اخیر است.

داد کلی داد ایمان بایزید   آفرین‌ها بر چنین شیر فرید

یعنی ابویزید داد داد کلی ایمان را که حقوق ایمان بالکل ادا کرد.

آنکه ایمان یافت رفت اندر امان   کفرهای باقیان شد دو گمان

.....

این به حیله آب و روغن کردنی است		این مَثَلها کفوِ ذرّه نور نیست

.....

ذره نبود جز حقیری منجسم		ذره نبود شارق لاینقَسِم

.....

گفتنِ ذرّه مُرادم دان خَفی		محرم دریا نه‌ای این دَم کفی

.....

آفتاب نیر ایمان شیخ		گر نماید رخ ز شرق جان شیخ
جمله پستی گنج گیرد تا ثری		جمله بالا خُلد گیرد اَخضَری

بدان که ایمان نور دارد که مؤمن در آن می‌رود اگر مؤمن عارف است مشاهد آن نور است و اگر عارف نیست مشاهد آن نور نیست اگرچه آن نور همراه وی است و ایمان به هر وجه که کامل نور شدند می‌شود و چون ایمان بایزید کامل بود پس نور کامل است و این نور اگر ظاهر شود همه عالم از آن منور شود.

او یکی جان دارد از نور منیر		او یکی تن دارد از خاک حقیر

...../۱۰۰/

حکایت آن زن که شوهر را گفت گوشت گربه خورد

بهر مهمان گوشت آورد آن مُعیل		سوی خانه با دو صد جهد طویل

«معیل» صاحب عیال که خبرگیری عیال کند.

گفت ای اَیبک ترازو را بیار		تا که گربه برکشم گیرم عیار

«ایبک» غلام، و گویند که نام غلام آن شخص بود.

گوشت افزون نیم‌من بد یک ستیر		هست گربه نیم‌من هم ای ستیز

«ستیر» اول مخفف استار است، «ستیر» ثانی به معنی مستور.

بایزید ار[1] تن بود آن روح چیست		در وی آن روح است این تصویر کیست

خلاصه آنکه اگر انسان عبارت از روح است پس این قالب که دیده می‌شود چیست و اگر این

---

۱. در اصل: از.

قالب است پس آن روح چیست عجب اتحاد و ارتباط است موجب حیرت است هر دو باهم اتحاد دارد و انسان عبارت از هر دو است یکی اصل آن روح و دیگر فرع آن قالب روح اگرچه به ذات خود است، لیکن در افعال خود محتاج است سوی قالب که افعال بدون قالب از روح نمی‌آید و قالب بدون روح جماد محض است این‌قدر که گفته شد معلوم است اما اکتناه اتحاد و ارتباط نمی‌تواند شد مگر به کشف.

هر دو او باشد و لیک از رَیع زرع　　　دانه باشد اصل و آنکه هست فرع

.....

حکمت این اضداد را باهم ببست　　　ای قصاب این گِردران با گردن است

.....

حکمتی که حق نهاد از ازدواج　　　گشت حاصل از نیاز و از لجاج

.....

باشد آنکه ازدواجات دگر　　　لا سَمع اُذْنٌ و لا عَینٌ بَصُر

یعنی در ایشان ازدواجات دیگر هم هست که نه مسموع شده و مبصر شده و آن ازدواجات عقل اول است با نفس کل و ازدواج طبیعت است به این‌ها در ازدواج اسماء است ازدواج ذات حقّ است با شئونات این ازدواجات را عقل نمی‌فهمد.

آن یخ بفسرده در خود مانده‌ای　　　لا مِساسی با درختان خوانده‌ای

.....

لَیسَ یألَف لَیسَ یؤلَف جِسمُهُ　　　لَیسَ اِلا شُحّ نَفسٍ قِسمُهُ

نیست بدن که الفت گیرد و نه الفت گرفته شود و نیست بهر او مگر بخل نفس.

در این بیت اقتباس این حدیث است «المؤمن یالف و یؤلف به و المنافق لا یالف و لا یؤلف به»[1]، مؤمن الفت می‌کند مر دیگری را و خود الفت کرده می‌شود که دیگر با او الفت می‌کند به سبب نور ایمان که در قلب است هرکه را می‌بیند قابل الفت می‌یابد و آن نور را در آن یابد و منافق نه الفت می‌کند با دیگری و نه الفت کرده می‌شود که نور ایمان ندارد و همه کس را مثل خود مشتمل بر نفاق می‌یابد.

---

۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط: ج۶، ص۵۸. با اختلاف در متن.

و در این بیت مقصود تمثیل روح است با مؤمن و تمثیل بدن است با منافق.

نیست ضایع زو شو تازه جگر　　　لیک نبود و پیک سلطان خضر

.....

حکایت آن امیر که غلام را گفت: می بیار غلام رفت و سبوی مَی آورد در راه زاهدی بود که امر معروف می‌کرد سبوی او را بشکست امیر بشنید قصد گوشمالی زاهد کرد زاهد گریخت این قصیه در عهد عیسی بود که هنوز مَی حرام نشده بود لیکن زاهد منع لذات و منعم می‌کرد/۱۰۱/

دور عیسی بود و ایام مسیح　　　خلق دلدار و کم‌آزار و ملیح

یعنی آن زمان بود که در آن زمان شریعت عیسی(ع) جاری و واجب الاتباع بود قبل بعثت آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و این مراد نیست و در عیسی که آن در زمانی بود که عیسی(ع) در آن زمان بر زمین بودند و در آن‌وقت معاصر او بود.

از فلان راهب که دارد خمر خاص　　　تا ز خاص و عام یابد جان خلاص

.....

جرعه‌ای ز آن جام راهب آن کند　　　که هزاران جرعهٔ و خمدان کند

ظاهر آن است که این انتقال است از می متعارف سوی می محبت و عشق و معرفت که راهب راست.

وقت هوشیاری چو آب و روغنند　　　وقت مستی همچو جان اندر تنند

.....

چون هریسه لحم و گندم غرق هم　　　هیچ سبعی نه در ایشان فرق هم

نیست سبعی نه در ایشان هم فرق نی ظاهر آن است که «عرق» به کسر «عین» مهمله است به معنی رگ و ریشه.

یعنی فرق در میان خسروان و بندگان منتفی شد همچو هریسه و لحم و گندم و رگ را در آن سبقت نیست فرق هم نیست میان ایشان لیکن بر این تقریر در قافیه «عرق» به کسر «عین» و «فرق» به فتح «فاء» نوع قبح است نزد شعرا مگر آنکه به کسر «فاء» و سکون «راء» باشد به معنی قسم از شیء و معنی آن باشد که سبق باشد که هیچ سبقت نیست و قسم هم نیست که یکی از ایشان جدا باشد قسم شود.

«فرق» به کسر «فاء» و سکون «راء» به معنی قسم نیز آمده چنان‌که در قاموس مذکور است.

و اگر در مصراع ثانی لفظ «هم» مخفف «همه» گفته شود «فرق» در تحت نفی باشد موقوف و همه تاکید باشد و معنی آن باشد که در هریسه لحم و شحم و رگ نیز هیچ سبق نیست در انسان و نه فرق همه آنجا سبق و فرق پس قافیه صحیح می‌افتد که لفظ هم است به جهت تعدد معانی هم در مصراعین اگر عرق به فتح عین مهمله گیرند نیز می‌تواند شد نه به آن معنی که شیخ عبدالطیف گمان برده که به معنی گوشت از استخوان باز کرده شده که این معنی اینجا مناسب نیست زیراکه در هریسه گوشت از استخوان جدا می‌شود بلکه برای اینکه در قاموس مذکور است «العظم اکل لحمه ککتاب و غراب فادرا و العرق العظم للحمه» و این معنی مناسبت به این مقام دارد که در هریسه عظم نمی‌باشد و قافیه «غرق» نیز درست نمی‌افتد بلا قبح لیکن در این وجه نوع رکاکت است به وجه دیگر که از تامل ظاهر می‌شود و می‌تواند که «غرق» به «غین» معجمه باشد و این تقریر لفظ هم متعلق به مصراع ثانی باشد و معنی آنکه چون هریسه که لحم و گندم عرق است و نیز سبقت میان ایشان نیست و فرق نیز نیست.

و ولی محمد «غرق» را به «غین» معجمه خواند و «عرق» را به «عین» مهمله نسخه سقیمه قرار داده و گفته که لفظ «عرق» به مضاف است سوی «هم» و همچنین لفظ «فرق» مضاف است سوی «هم» و حاصل برآورده که در هریسه لحم و گندم یکدیگر مخلوط اند همچنین سبقت در ایشان نیست فارق یکدیگر و یا مواجب فرق یکدیگر که فرق به معنی فارق است و یا مضاف محذوف است انتهی.

و مخفی نیست که لفظ «هم» مفرد اعطاء معنی یکدیگر نمی‌کند تا مضاف الیه باشد مگر آنکه لفظ «هم» را مخفف «همه» گوید و حاصل برآرد عرق کل واحد از لحم و شحم و این ابعد است از فهم و بر تقریر مخفف بودن «هم» از «همه» «عرق» مضاف گفتن لازم نیست بلکه آن است آنکه گفته شود معنی آنکه چون هریسه لحم و گندم عرق‌اند همه در آن و حکم وی به بودن «عین» مهمله نسخه سقیمه وجهی ندارد که صورت واحد است و معنی درست او در بیت ثانی نیز «عرق» به «عین» مهمله است معنی آنکه بندگان و خسروان چون هریسه گشته و فرق اصلا نیست که آنجا ریشه نیست و نه استخوان تا فرق حاصل آید و اگر «غرق» به «غین» معجمه باشد پس معنی آن است یعنی نیست فرقی که در آن فرق «غرق» نیست بلکه همه فرق‌ها غرق‌اند و مشارالیه آنجا یا هریسه است و یا اختلاط خسروان و بندگان و معنی آنکه هیچ فرقی نیست که در اینجا غرق نیستند

بلکه همه فرق‌ها اینجا غرق‌اند و متلاشی‌اند.

چون هریسه گشته آنجا فرق نیست　　　نیست فرقی کاندر آنجا غرق نیست

.....

طالب یزدان و آنگه عیش و نوش　　　بادهٔ شیطان و آنگه تیزهوش

.....

هوش تو بی‌می چنین پژمرده است　　　هوشها باید بر آن هوشِ تو بست

.....

تا چه باشد هوش تو هنگام سُکر　　　ای چو مرغی گشته صید دام سُکر

.....

حکایت ضیاء دلق[۱] و تاج الاسلام و لطیفه گفتن ضیاء برادر فرخ چوزه طائر

آن ضیاء دلق خوش‌الهام بود　　　دادرِ آن تاج شیخ اسلام بود

...../۱۰۲/

زین برادر ننگ و عارش آمدی　　　وین ضیا هم واعظی بُد یا هدی

یعنی این برادر لایق عار و ننگ نبود.(بحرالعلوم)

رجوع به حکایت زاهد با غلام امیر

پس تو را خود عقل کو یا هوش کو　　　تا خوری می ای تو دانش را عدو

یعنی سخت بیهوشی است که نفس را خوش کنی به بوسیدن.

روت بس زیباست نیلی هم بکش　　　ضُحکه باشد نیل بر روی حَبَش

«ضحکه» آنکه از او خنده آید.

در تو نوری کی درآمد ای غوی　　　تا تو بیهوشی و ظلمت‌جو شوی

«غوی» گمراه.

گر حلال آید پی قُوتِ عوام　　　طالبان دوست را آمد حرام

یعنی می اگرچه حلال است عوام را که قوت به آن کنند لیکن کسی که طالب حق است او را از

---

۱. در اصل: بلخ.

حلالی که در آن حظ نفس باشد نیز اجتناب باید و استعمال مباح برای حظ نفس مثل حرام است.

در چنین راهِ بیابان مخوف　　　این قلاووز خرد با صد کسوف

.....

نان جو حقا دریغ است و فسوس　　　نفس را در پیش نِه نان سبوس

.....

خبر یافتن امیر و خشم‌آلوده رفتن به سر زاهد

او چه داند امر معروف از سگی　　　طالب معروفی است و شُهرگی

امیر چون ملاحظه کرد که زاهد مال محترم مسلم هلاک کرد که خمر در آن شریعت حلال و مال بود و اهلاک مال مسلم کبیره است پس او گرد امر به معروف نبود امیر در غصه آمد و گفت او امر نمی‌داند او خود طالب دنیاست که به این فعل نزد عامه معزز شود و چیزی از حطام دنیا حاصل کند و اگر او را ترس خدا بودی مال مسلم ضایع نکردی.

او ندارد خود هنر الاّ همان　　　کو تسلّس می‌کند با مردمان

«تسلّس» سالوس و مکر کردن.

او اگر دیوانه است و فتنه کاو　　　داروی دیوانه باشد کیر گاو

در شرح میر نورالله رحمة الله علیه مذکور است که در ماوراءالنّهر که قضیب گاو را خشک کرده نگاه دارند چون از کسی تقصیری صادر شود او را بدان تعزیر می‌کند.

خواست کشتن مرد زاهد را بخشم　　　مرد زاهد گشت پنهان زیر پشم

.....

گفت در رو گفتن زشتی مرد　　　آیینه تاند که رو را سخت کرد

.....

حکایت مات کردن دلقک سید شاه ترمذ را

.....

شاه با دلقک همی شطرنج باخت　　　مات کردش زود خشم شه بتاخت

.....

دست دیگر باختن فرمود میر　　　او چنان لرزان که عور از زمهریر

.....

باخت دست دیگر و شه مات شد — وقت شه‌شه گفتن میقات شد

.....

کی توان حق گفت جز زیر لحاف — با چو تو خشم‌آور آتش سِجاف

.....

ای تو مات و من ز زخم شاه مات — می‌زنم شه‌شه به زیر رختهات

...../۱۰۳/

زهد و پیری ضعف بر ضعف آمده — و اندر آن زهدش گشادی ناشُده

.....

نی یکی کحال کو را غم خورد — عقل هم نی کو به کحلی پی برد

.....

زان رهش دور است تا دیدار دوست — که نماندش مغز سر از عشق پوست

.....

ساعتی او با خدا اندر عتاب — که نصیبم رنج آمد زین حساب

.....

کز ضجر خود را بدرّاند شکم — غصهٔ آن بی‌مُرادیها و غم

.....

باز رجوع به حکایت امیر و زاهد و اجتماع خلق

در بیان بی‌طاقتی سالکان پیش از کشاد و قصد کردن مصطفی(ص) افکندن خود را از کوه حرا از وحشت حجاب و نمودن جبرئیل خود را به وی و منع کردن و بشارت دادن

مصطفی را هجر چون بفراختی — خویش را از کوه می‌انداختی

از هجر قبض مراد داشته و دیری مشاهده در بعض تجلیات که می‌خواست ورنه آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دائم در مشاهده بود و در هیچ موطن غفلت از مشاهده نبود و روح مبارک آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبی بود قبل طینت عنصری و نبوت خالی از ولایت کامله نمی‌تواند شد پس او ولی بود از ازل قبل طینت عنصریه او صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس او را در همه

آیات مشاهدهٔ تام بود در هر موطن لیکن در این طنیت عنصریه در هر وقت مزید علم می‌خواست و مشاهده در تجلیات اسماء و علم می‌خواست که علم اسماء و مشاهده در تجلیات حق نهایت ندارد و در این خواست که گاهی قبض می‌شد و گاهی بسط پس این قبض را مولوی قدّس سرّه به هجر تعبیر کردند و هجر حقیقی را در آن ذات مبارک اصلا راه نیست.

همچنین می‌گفت تا کشف حبیب　　　تا بیابید آن گهر را او زجیب

یعنی تا ارتفاع قبض و حصول مشاهده در تجلیات مطلوبه.

بهر هر محنت چو خود را می‌کشند　　　اصل محنتهاست این چونش کشند

این مقوله مولوی است در بیان حال عامه و حاصل آنکه حال ایشان آن است که در تحصیل مطلوب خود محنت کشیده خود را می‌کشند و این هجر که اصل محنت‌هاست چگونه آن را تحمل نماید.

از فدای مردمان را حیرتیست　　　هر یکی از ما فدایی سیرتیست

یعنی آن فدای عظیم و عالی که فدای اولیای و انبیاست در راه خدا مردمان را حیرت سو تعجب است و نمی‌دانند که هریک فدای و محو سیرت وی است که در آن هست و خنک آن‌کس است که تن خود فدا کرده است برای آن‌کس که لایق است فدای بهر آن‌کس یعنی فدای تن در راه خدا.

ای خنک آنکه فدا کردست تن　　　بهر آن کارزَد فدای آن شدن

.....

در جهان هرکس فدای این فن است　　　کاندر او صد زندگی در کشتن است

.....

کشتی اندر غروب یا شروق　　　که نه شائق ماند آن دم نی مشوق

مراد از «غروب» و «شروق» هجر و وصل است و مصراع ثانی مرتبط با «شروق» است و بیان آنکه چون ذات حق شارق گردد عاشق محو گردد و چون محو شد پس شوق باقی نماند پس نه شایق ماند و نه مشوق بما هو که مشوق است و نه بماند مگر ذات حق تعالی.

یا کرامی اِرحَمُوا اهل الهَوَی　　　شَأنهُم وِردُ التَّوی بَعدَ التَّوَی

ای مهربانان من رحم آرید اهل عشق را شان این عاشقان رسیدن هلاکی بعد هلاکی است که دائم محویت بر آن‌ها متوارد است.

رحم کن ای میر بر سختی او　　　درنگر در درد و بدبختی او

تا ز جرمت هم خدا عفوی کند　　　تا بیابی اجر و گردی با خرد

روایت کرد ابو داود و ترمذی «الراحمون یرحمهم الرحمن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء»[۱]؛ راحمون را رحمت کند رحمن رحمت کنید ای مردمان آن کسان را که در زمین‌اند اگر رحمت کنید کسانی را که بر زمین‌اند رحمت کند شما را کسی که در سماء است سماء عالی را می‌گویند، زمخشری گفته ما علاک فهو سماء و اطلاق من فی السماء بر رحمن یا برای آن است که مراد از اسماء علو مرتبه است و یا برای آنکه رحمن بر عرش مستوی است پس از این حدیث لازم آید که کسی بر خلق رحمت کند الله بر او رحمت کند و نیز به این معنی مشیر است حدیث مروی شیخین «من لا یرحمه الله لا یرحم الناس»[۲] کسی که رحمت نکند بر وی الله نه رحمت کند مردمان را و از این حدیث لازم آمد که من یرحم الناس یرحم الله کسی که رحمت کند ناس را رحمت کند الله او را مضمون حدیث اول و لازم حدیث ثانی حاصل این دو بیت است.

تو ز غفلت بس سبو بشکسته‌ای　　　در امید عفو دل در بسته‌ای

.....

عفو کن تا عفو یابی در جزا　　　می‌شکافد مو قدر اندر سزا

...../۱۰٤/

جواب گفتن امیر مر شفیعان را و قبول ناکردن شفاعت به جهت گستاخی

تیر قهر خویش بر پرّش زنم　　　پروبال مرده ریگش پرکنم

«مرده ریگ» اگرچه میراث را گویند لیکن اطلاق می‌شود در اکثر بر شیء زبون یعنی پروبال زبون او را بشکنم و قدرت او سلب نمایم به شکستن دست و پای او.

دست و پای امیر بوسیدن و دوم‌بار لابه کردن شفیعان و همسایگان زاهد آن امیر را

هر شرابی بندهٔ این قد و خد　　　جمله مستان را بود بر تو حسد

از این بیت تا آخر ابیات اگرچه به ظاهر خطاب با امیر است لیکن مقصود بیان حال انسان کامل است.

هیچ محتاج مَی گلگون نه‌ای　　　ترک کن گُلگونه تو گُلگونه‌ای

---

۱. احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل: ج۱۱، ص۳۳.

۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج٤، ص۱۸۰۹؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری: ج۱۱، ص۱۲۵.

.....

تاج کرَّمناست بر فرق سرت　　　طوق أَعْطَیناک آویز بَرَت

اشارت است به این آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ و البته کرامت دادیم بنی‌آدم را. و تکریم بنی‌آدم آن است که حقیقت جامع حقایق و اسماء است و حامل امانت است و مصراع ثانی اشارت است به این آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر: ۱) اگرچه تکریم عطای کوثر از خصائص آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است لیکن اصل انسان کامل چون ذات مبارک صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است پس این تکریم راجع بنی‌آدم است و نیز انتفاع به کوثر شامل تمام امت را است و حیاض برآمده از این کوثر مرجع انبیاء را است به حسب مراتب نبوت ایشان و انتفاع امم ایشان به آن حیاض پس کرامت عطای کوثر همه بنی‌آدم را است.

جوهرست انسان و چرخ او را عَرَض　　　جمله فرع و پایه‌اند و او غرض

جوهر در عالم یک جوهر است و آن حقیقت عماست که در آن رب بود قبل خلق خلق و این جوهر عما حقیقت انسان است پس به این اعتبار انسان جوهر است و مقصود اصلی از ایجاد عالم ایجاد انسان است پس انسان عرض باشد.

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش　　　چون چنینی خویش را ارزان فروش

.....

خدمتت بر جمله عالم مفترض　　　جوهری چون نَجده خواهد از عرض

انسان کامل خلیفه الله است و حکم او بر همه مخلوقات جاری است و قبول حکم او و قبض او بر همه خلق حق است و لازم است که بیرون شدن از آن نمی‌توانند و «نجده» به «نون» در مصراع ثانی اگرچه با «هاء» است در آخر به معنی دلیری و مردانگی است و اگر بدون «هاء» است در آخر به معنی بلندی و آرایش است.

علم می‌جویی ز اسمای فسوس　　　ذوق می‌جویی ز حلوا و سبوس

.....

بحر علمی در نمی پنهان شده　　　در سه گز تن عالمی حیران شده

یعنی در این انسان کامل که به صورت صغیر است تمام هجر علم در او پنهان است که مرتبهٔ واحدیت با اسماء و صفات و اعیان ثابت در اوست و مرتبه احدیت باطن اوست.

مَی چه باشد یا جماع و یا سماع   تا بجویی زو نشاط و انتفاع

یعنی نشاط انسان کامل به ذات خود است و به علم مشاهده که او را است و این نشاط که از می و سماع و احوالات طاریه بر آن پیش او حقیر است او را حاجت به آن نیست و نشاط به جماع اگرچه مورث مشاهده کامله است لیکن به آن انسان کامل محتاج نیست چندان‌که او در هر وقت در مشاهده است.

آفتاب از ذرّه‌ای شد وام‌خواه   زُهره‌ای از جمره‌ای شد کام‌خواه

.....

جان بی‌کیفی شده محبوس کیف   آفتابی حبس عقده اینت

.....

باز جواب و دفع گفتن امیر مر شفیعان را

من چنان خواهم که همچون یاسمین   کژ همی‌گردم چنان گاهی چنین

.....

انبیا زان زین خوشی بیرون شدند   که سرشته در خوشیّ حق بُدند

.....

وانکه در جوع او طعام الله خورد   کی زنان و شور با حسرت برد

...../۱۰۵/

با بُت زنده کسی چون گشت یار   مرده را چون درکشد اندر کنار

.....

تفسیر این آیه «إِنَّ اَلدّارَ اَلآخِرَةَ لَهِی اَلْحَیوانُ لَوْ کانُوا یعْلَمُونَ»

و صدر آیه «وَ ما هذِهِ اَلْحَیاةُ اَلدُّنْیا إِلاّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ» (عنکبوت: ٦٤)؛ نیست حیات دنیا مگر لهو و لعب که این حیات دنیا را پایداری نیست «وَ إِنَّ اَلدّارَ اَلآخِرَةَ لَهِی اَلْحَیوانُ لَوْ کانُوا یعْلَمُونَ» (عنکبوت: ٦٤) و به‌درستی که در آخرت هر آینه آن دار آخرت حیوان است اگر بودند که می‌دانستند آن را اختیار نمی‌کردند دنیا را بر آخرت.

صاحب کشاف و غیره از اصحاب تاویل گفته که «حیوان» مصدر است به معنی حیات است و حمل حیات بر دار آخرت به اعتبار آن است که در آخرت حیات دائمه است پس گویا که آن دار

حیات احیاء آن دار است و یا اینکه در آخرت دار حیات است به حذف مضاف.

و محققان صوفیه برآنند که آن دار خود زنده است و او حیات دارد و هرچه که در آن است از زمین و سقف و شجر همه زنده و صاحب حیات است.

و مولوی قدّس سرّه بر این معنی هستند و همین معنی حق است و حدیث «الدنیا جیفة و طالبُها کلاب»[۱]؛ دنیا مردار است و طالب دنیا سگان‌اند که آن را جمع کنند و می‌خورند و می‌آشامند.

در جهان مرده‌شان آرام نیست | این علف جز لائق انعام نیست

«انعام» جمع نعم به معنی چارپایه اهلیه.

جای روح پاک علیین بود | جای روح هر نجس سجین بود

«علیین» کتابی است که در آن اعمال صالحان از ملائکه و مؤمنان مکتوب است و «سجین» کتابی است که در آن اعمال اشقیان و شیاطین و کافران مرقوم است و این معنی اینجا مناسب نمی‌افتد و نیز «علیین» مقامی است فوق سماء سابعه که اعمال صالحان به آن صعود می‌کند و اینجا محفوظ می‌مانند و «سجین» مقامی است در اسفل السافلین تنگ و مظلم است و اینجا اعمال سینه‌ها ضبط[۲] شده محفوظ می‌مانند و نیز «علیین» درجه است از درجات بهشت و «سجین» درکه است از درکات دوزخ. و یکی از دو معنی اخیر مناسب مقام است که ارواح پاک مؤمنان در مقام علیین متلذذ می‌مانند به اعمال خود و ارواح کافران در سجین در اسفل سافلین محبوس می‌مانند و از اعمال خود اذیت می‌یابند و این حال ارواح مؤمنان و کافران در برزخ است قبل حشر و اگر معنی اخیر مراد باشد که پس معنی آن ارواح مؤمنان در علیین پرواز می‌کنند و از آن التذاذ روحی می‌یابند و ارواح کافران در سجین جهنم محبوس شده ایذاء روحی می‌یابند این حال برزخ است و بعد حشر مؤمنان متلذذ به لذائذ روحانی و جسمانی در جنت‌اند و کافران معذب به عذاب روحی و جسدی در جهنم‌اند و جنت و جهنم مسکن و وطن مؤمنان و کافران می‌گردد.

و می‌تواند که از «علیین» مرتبه عالیه مراد باشد و از «سجین» مرتبهٔ سافله. و حاصل آنکه مقام و مرتبه ارواح طیبه مرتبه عالیه است که در آن علوم و معارف‌اند و مقام و مرتبه ارواح کافران سافل است که در آن ظلمت و جهل است و تلهف و تاسف است از وقوع و حضرات جهل.

---

۱. امام صادق(ع)، مصباح الشریعة: ص۱۳۸؛ ابونعیم، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء: ج۸، ص۲۳۸.
۲. در اصل: بط

هرکه را عدل عمر ننمود دست　　　کودکان را تیغ چوبین بهتر است

یعنی عدل امیرالمؤمنین عمر(رض) کسی نداشت و به آن نرسید پیش او ظلم حجاج ظالم عدل است و احتمال است که مراد عمر ابن عبدالعزیز باشد و بر هر تقدیر مقصود آنکه کسی را که حسن اعمال حسنه معلوم نیست و در جهل افتاده است اعمال سیئه را حسنه می‌داند اولئک یرِیهِمُ الله سیئات حسنات آن کافر آنهایند که می‌بیناند آن‌ها را الله تعالی بدی‌های ایشان را حسنات به‌سبب شومی اعمال و راسخ شدن ظلم و جهل مرکب در این‌ها و در این بیت اشاره به آن است که حسنات کاملان نداند و کاملان را نسبت به سیئات کند انجام آن، آن است که سیئات را حسنات داند و در جهل مرکب افتد دختران را لعب مرده دهند عادت است که دختران کم‌ساله صورتی از صوف و کهنه آراسته می‌نمایند و به آن لعب می‌کنند یک دختر صورت مرد از صوف آراسته کرده با صورتی که دختر دیگر آراسته کرده صورت زن عقد نکاح می‌کنند و شادی عروسی می‌سازند.

کافران قانع به نقش انبیا　　　که نگاریده است اندر دیرها

مراد از «کافران» نصاری‌اند و «دیر» عبادت‌خانه نصاری را می گویند و عادت نصاری این است که در خانه‌ها عبادت خود صور انبیا خود چون عیسی(ع) مصور ساخته عبادت آن می‌کنند و این کافران را نصیب نیست از انبیاء مگر این‌قدر.

آن یکی نقشش نشسته در جهان　　　و آن دگر نقشش چو مَه بر آسمان

یعنی صاحب باطن را در یک وقت اشتغال به امور دنیاویه است و مشاهدهٔ حق است و مشاهدهٔ امور غیبیه را است و مظاهر با ما نشسته‌اند و به باطن ظاهر نزد حق‌اند و مشاهدهٔ اسماء و دیگر امور غیبیه می‌کنند.

این دهانش نکته‌گویان با جلیس　　　و آن دگر با حق به گفتار و انیس

یعنی به ظاهر با جلسا بشرهم کلام و با باطن خود با حق هم‌کلام.

گوش ظاهر ضبط این افسانه کن　　　گوش جانش جاذب اسرار کن

«افسانه کن» افسانه‌کننده و «کن» حکایت است از امر کن.

و خلاصه آنکه از گوش باطن امر کن که برای ایجاد اخوان و اعیان متعلق می‌شود می‌شنود.

چشم ظاهر ضابط حلیه بشر　　　چشم سر حیران ما زاغَ البَصَر

سر قلب یعنی چشم قلب هرگز مایل نیست از دید حق.

جُزو جزوش را تو بشمُر همچنین　　　　این درون وقت و آن بیرون چنین

وقت عبادت از حالی که وارد می‌شود معنی آنکه این ظاهر مقید به احوال است و باطن او بیرون از احوال است که معطی آن احوال است و یا مراد از وقت زمان است یعنی به ظاهر مقید به زمان است و به باطن خود خارج از زمان که ماضی و مستقبل را گنجایش نیست

هست یک نامش ولیُّ الدولتین　　　　وان دگر نامش امام القبلتین

از این بیت ظاهر می‌شود که مراد از قول وی آن یکی نقشش نشسته در جهان ذات آن سرور است صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اگر مطلق انسان کامل مراد باشد پس این دو نام که مذکور شد به اعتبار آنکه این دو نام فرد کامل انسان کامل است و دیگری را نیز نصیب است به اعتبار آن که بر قدم اوست.

خلوت و جلوت بر او لازم نماند　　　　هیچ غَیمی مرو را غایم نماند

عدم لزوم خلوت برای این است که عارف هروقت به الله تعالی حاضر و در هر شان مشاهده حق است پس دائم با خلوت است با الله تعالی است و برای همین شیخ اکبر قدوهٔ محققان فرمود که خلوت عارف همین مجالس‌اند.

علت و پرهیز شد بحران نماند　　　　کفر او ایمان شد و کفران نماند

مراد از «علت» حجاب از رب و از «پرهیز» پرهیز از صحبت اغیار نه اجتناب از محرمات و مکروهات شرعیه که این پرهیز در کامل بر وجه کمال است و «بحران» در اطلاق اطباء حالی را گویند که بر مریض طاری شود از منازعت طبیعت با مرض که طبیعت دفع مرض می‌خواهد و مرض غلبه بر طبیعت می‌خواهد و چون طبیعت قاهر بر مرض شود و مرض زائل گردد یا ضعیف گردد آن بحران محمود است و چون طبیعت مغلوب گردد و مرض غالب آید آن بحران مذموم است.

و حاصل مصراع اول آنکه علت حجاب رفت و برطرف شد و مشاهده حاصل شد و پرهیز نماند که صحبت اغیار مانع مشاهده نیست و بحران نماند که بحران فرع وجود مرض است.

و حاصل مصراع ثانی آنکه کفر او که دیدن اغیار است و این دیدن غیر شرک خفی است و کفران منعم است مبدل به ایمان شد که عارف این کثرت را در مرآت حق مشاهده می‌کند و این عین ایمان و توحید حق است و این کفران نعمت نیست که این رفع شرک خفی است.

گشت فرد از کسوت خوهای خویش　　　　شد برهنه جان به جان‌افزای خویش

چون برهنه رفته پیش شاه فرد　　　　شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد

خلعتی پوشید از اوصاف شاه　　　بر پرید از چاه بر ایوان جاه

خلاصه ابیات آنکه عارف از اوصاف بشریه خود که ادناس امکانی‌اند معری شده نزد حق آمد پس متصف به اوصاف حق گردید متخلق به اخلاق الهیه شد و همه اوصاف حق در خود یابد و مراد از «اوصاف» ما عدا وجوب بالذات قدوم و اطلاق و امثال آنکه به این اوصاف بشر هرگز متصف نمی‌تواند شد و مراد از «خلو از اوصاف بشریه» خلو از اوصافی که آن را کمال می‌دانست ورنه اوصافی که لوازم امکان است از آن تجرد محال است و این اوصاف ذلت و افتقار است و تقرب سوی حق سبحانه به ذلت و افتقار می‌شود و همین دخول یا ذلت و افتقار مراد مولوی از منفرد شدن و برهنه شدن است از اوصاف خویش، الله تعالی بایزید را گفت تقرب الیّ بما لیس عندی قریب شو به من به آنکه نیست نزد من بایزید سؤال کرد آن چه چیز است که نزد تو نیست فرمود: الذلة و الافتقار ذلت و افتقار که نزد من نیست، پس برهنه شدن از اوصاف بشریه عین متصف شدن به ذلت و افتقار است.

خلعتی پوشید از اوصاف شاه　　　بر پرید از چاه تا ایوان جاه

مقصود آنکه خلو از اوصاف و ظاهر شدن به ذلت و افتقار معراج عارف است که به آن عروج کرده تقرب به جناب الله تعالی پیدا می‌کند.

چون عتاب اِهْبِطُوا انگیختند　　　همچو هاروتش نگون آویختند

خلاصه آنکه از هبوط به این عالم جدائی و دوری از حق واقع شد و چون این را انگیختند و خود را ذلیل و مفتقر دیدند و دیدند که اصلاً در خود استغناء به وجهی نیست و هر صفت در خود عاریت یافتند و از آن برهنه شدند و ذلت و افتقار به وجه اتمّ حاصل کردند به وجهی شائبه کبر نماند رحمت حق بدون علت و بدون خدمت که به آن حق ثابت شود که همه خدمت‌ها مفوض به حق گردید ایشان را قرب خواهد گردانید و متخلق اخلاق الهیه کرد، این است خلاصه مقصود بعد ظهور آن تطبیق ابیات سهل است./۱۰۶/

در جگر چون قطرهٔ آبش نماند　　　بحر رحمت کرد او را بازخواند

.....

الله الله گِردِ دریا بار گرد　　　گرچه باشند اهل دریا بار زرد

.....

تا که آید لطفِ بخشایش‌گری　　　سرخ گردد روی زرد از گوهری

مراد از «سرخ شدن» متخلق شدن به اخلاق الهیه که این از لطف حاصل است.

لیک سرخی بر رخ کان لامع است　　　بهر آن آمد که جانش قانع است

مراد از این «سرخی» غیر مراد از سرخی که در بیت سابق بود آن سرخی کنایه از کمال بود و اینجا کنایه از صفت بعض است و مراد از این سرخی قناعت بر کمال ضعیف، به وجهی که بر آن قانع شود چنانکه مرتبه عین الیقین پیدا شده و بر آن قانع شد پس از کمال حق الیقین محروم گشت یا اینکه او را صفا اندکی از ریاضت پیدا شد او را او ولایت فهمید و قانع بر آن گشته ریاضت را گذاشت و این اخیر اولی می‌نماید.

که طمع لاغر کند زرد و ذلیل　　　نیست او از علت ابدان علیل

.....

چون ببیند روی زرد بی‌سقم　　　خیره گردد عقل جالینوس هم

.....

نور بی‌سایه لطیف و عالی است　　　آن مشبک سایهٔ غربالی است

.....

عاشقان عریان همی‌خواهند تن　　　پیش عنینان چه جامه چه بدن

یعنی عاشق خود را از اوصافی که مقتضی تن است خالی می‌سازد و حاصل مصراع ثانی آنکه عنین و نامراد است او را جامه و تن برابر است.

و حاصل آنکه کسی که عشق ندارد نزد او قدر خلو از اوصاف تن نیست بلکه فرق نمی‌کند میان خلو و اتصاف به اوصاف.

دیگرباره خطاب شاه مر ایاز را؛ تمثیل تن آدمی به مهمان‌خانه و تمثیل اندیشه‌های مختلف به مهمانان و عارف صابر بر آن اندیشه‌ها چون مرد مهمان‌دوست.

هین حکایت کن از آن احوال خوش　　　خاک بر احوال و درس پنج و شش

.....

حال باطن گر نمی‌آید به گفت　　　حال ظاهر گویمت در طاق و جفت

.....

که ز لطف یار تلخیهای مات　　　گشت بر جان خوش‌تر از شکر نبات

.....

ز آن[1] نبات ار گَردد در دریا رود　　　تلخی دریا همه شیرین شود

.....

صد هزار احوال عالم همچنین　　　باز سوی غیب رفتند ای امین

.....

حال هر روزی به دی مانند نی　　　همچو جو اندر رَوِش کش بند نی

.....

هرچه آید از جهان غیب‌وش　　　در دلت ضیف است او را دار خوش

یعنی هرچه که وارد شود بر قلب آن از غیب است او را خوش باید داشت و مقتضی آن باید داد و این حال عارف است که آنچه از احوال بر قلبش طاری می‌شود از غیب است و یا معنی آن باشد که هرکه در خیال می‌آید وارد غیبی است او را خوش نباید داشت که بر شرع عرض باید کرد آنچه که شرع به آن حکم کند به آن عمل باید کرد این است معنی خوش داشتن.

حکایت آن مهمان که زن خداوند خانه گفت که آه باران گرفت و مهمان بر ما بماند

آن یکی را بیگهان آمد قُنُق　　　ساخت او را همچو طوق اندر عُنق

«قنق» مهمانی که وقت شب رسد، «عنق» گردن.

در سمر گفتند هر دو مُنتجب　　　سرگذشت نیک و بد تا نیم‌شب

«سمر» افسانه منتخب افتعال از بجانب صابون سلطانی آنچه که بر ذمه کسی لازم از توابع سلطان مزاج و طیبت قریب المعنی آمد./۱۰۷/

جامه ازرق کرد زان پس مرد و زن　　　صورتش دیدند شمعی بی‌لگن

.....

کرد مهمان خانه خانه خویش را　　　از غم و از خجلت این ماجرا

.....

که بدم یار خَضِر صد گنج جود　　　می‌فشاندم لیک روزیتان نبود

.....

تمثیل فکر هر روزینه که در دل آید به مهمان نو که از اول روز در خانه فرود آید و فضیلت مهمان‌داری

---

۱. در اصل: زن.

و ناز مهمان کشیدن

هر دمی فکری چو مهمان عزیز　　آید اندر سینه چون جان عزیز

ظاهر آن است که این حال عارف است که هر فکر و اندیشه که بر او وارد می‌شود از حق است چنان‌که از ابوطالب مکی مشهور شده که «الخواطر رسل الحق» و این نیست مگر در افکار عارف کامل که در افکارش و خواطرش شیطان را سبیل نیست و آن کامل است که بر قدم امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه باشد و عمری المقام باشد و در حق هرکس نیست این حکم زیراکه خواطر و افکار گاهی شیطانی می‌باشد پس اجابت آن نتوان کرد و یا مقصود از اجابت آن باشد او را در دل نگاه دارد که از حق‌اند خواه از اسم هادی و یا مضل و او را بر شرع عرض کرده داند اگر از هادی باشد بر آن عمل کند و اگر از مضل باشد از ایقاع آن احتراز کند و نعوذ بالله جوید تا آن واقع نشود.

فکر غم گر راه شادی می‌زند　　کارسازیهای شادی می‌کند

مراد از این خطرات است که آن در دنیا در غم اندازد و بدن را در رنج و درد این ضرر ندارد و این فکر و خطره چنان است که مولوی قدّس سرّه شرح آن در ابیات می‌فرماید.

می‌فشاند برگ زرد از شاخ دل　　تا بروید برگ سبز متصل

.....

خاصه آن را که یقینش باشد این　　که بود غم بندهٔ اهل یقین

.....

سعد و نحس اندر دلت مهمان شود　　چون ستاره خانه خانه می‌رود

.....

آن زمان که او رهین برج تست　　باش همچون طالعش شیرین و چُست

.....

هفت سال ایوب با صبر و بلا　　در بلا خوش بود با ضیف خدا

بلای ایوب(ع) رنج در بدن بود و بلا بر دین نبود اصلا بلکه در این تجلیات او را غم مشاهده بود و سبب ازدیاد کمال بود.

کز محبت با من محبوب‌کش　　رو نکرد ایوب یک لحظه ترش

این مصراع مرتب است به بیت تالی خود و معنی آنکه با من که کشندهٔ محبوب اوایم که حظوظ نفسانیه‌اند مواسات کرد و راضی شد رو نگردانید از من به وجهی.

که اعِذنی خالقی من شَرِّهِ   لا تُحرِّمنی أنِل مِن بِرِّهِ

پناه ده مرا ای خالق از شر او و محروم نگردان از احسان وی و در این اشاره است به اینکه بر خطر مطلقا عمل نباید کرد بلکه از شر آن پناه باید جست و از خیر آن محبوب باید ساخت و نفس بر آن مطمئن باید ساخت.

رب أوزِعنی ان اشکر ما أرَی   لا تُعَقِّب حَسرةً لی اِن مَضَی

در حصه من کن اینکه شکر کنم آن را که می‌بینم از نعمت از این خطره و فکر غم و آن نعمت که این خطره و غم در دین من ضرر نکرد و مگر و آن پس آن حسرت را اگر گذشت آن خطره و غم که چرا بر آن صبر نکردم.

آن ضمیر رو ترش را پاسدار   آن ترش را چون شکر شیرین شمار

مراد از «ضمیر ترش» آن است که رنج بر بدن در دنیا رساند و بر دین نباشد.

ابر را گر هست ظلم رو ترش   گلشن آرنده است ابر و شوره‌کش

.....

فکر غم را تو مثال ابر دان   با تُرش رو تُرش کم کن چنان

...../۱۰۸/

تو مخوان دو چاردانگش ای جوان   بو که نجمی باشد و صاحب قران

«دو چاردانگ» کنایه از حقیر است.

تو مگو فرعی است او را عمل گیر   تا بُوی پیوسته بر مقصود چیر

یعنی تو فکرت خود را و خطرهٔ خود را فرع مدان بلکه اصل دان و بدان که حق است که به این شان متعین شده ظاهر شده است و عین آن اصل است و این حکم در همه خطرات مطرود است.

ور تو آن را فرع گیری و مُضِر   چشم تو در اصل باشد منتظر

.....

اصل دان آن را بگیرش در کنار   باز ره دایم ز مرگ انتظار

.....

دیگر بار خطاب شاه به ایاز و نواختن او ایاز را.

نی به وقت خشم و کینه صبرهاست   سست گردد در قرار و در ثبات

.....

حق که را خواندهست در قرآن رجال　　　کی بود این جسم را آنجا مجال

قال الله تعالی «رِجالٌ لا تُلْهِیهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَیْعٌ عَنْ ذِکرِ الله وَ إقامِ الصَّلاةِ» (نور: ۳۷)؛ آن مردان هستند که در لهو نمی‌اندازد آن‌ها را تجارت و نه بیع از یاد خدا و از قائم کردن صلاة یعنی تجارت و بیع مانع ذکر الله نمی‌گردد و مانع اقامت صلاة نمی‌گردد که اشتغال به بیع و تجارت به وجهی باشد که صلاة از وقت مؤخر گردد و یا خیال آن مانع از حضور قلب گردد.

و مولوی می‌فرمایند آن رجال آنهایند که مالک شهوت و خشم باشند و این برای آن است که مملوک شهوت و خشم غافل از خداست و مالک بودن شهوت و غضب را لازم است مر بودن ذاکر خدا.

روح حیوان را چقدر است ای پسر　　　آخر از بازار قصابان گذر

.....

روسپی باشد که از جولان کیر　　　عقل او موشی شود شهوت چو شیر

.....

وصیت کردن آن پدر دختر خود را از این شوهر که تو راست نگاهدار که تا حامله نشوی

خواجه بود و مر او را دختری　　　زهره خدّی مَه رخی سیمین‌بری

.....

این‌چنین قومی به عالم هم بدند　　　کز چنین نوعی نصیحتگر شدند

.....

گفت نی گفتم که پیش او مرو　　　تو پذیرای منی او مشو

یعنی این نمی‌گفتم که پیش او مرو و جماع کردن مده که وقت عروض شهوت این تواند شد بلکه این گفته بودم که منی او را در رحم مگیر وقت انزال خود را دور کن.

گفت چون چشمش کلاپیسه شود　　　فهم کن کان وقت انزالش بود

.....

گفت تا چشمش کلاپیسه شدن　　　کور می‌گردد ز شهوت چشم من

.....

وصف ضعف دل و سستی آن صافی سایه پرورده، مجاهده ناکرده، داغ عشق ناکشیده و به سجده دوست بوس عام و به حرمت نظر کردن و به انگشت نمودن ایشان که امروز در زمانه صوفی اوست غره شدن و به وهم چون معلم کودکان رنجور شدن و به آن وهم که من مجاهدم مرا در این راه پهلوان می‌دانند با غازیان به غزا رفته که به ظاهر نیز بنمایم جهاد را اگرچه در جهاد اکبر مستثنی‌ام جهاد اصغر چه محل دارد.

رفت یک صوفی لشکر در غزا
ناگهان آمد قطاریق و وغا

«قطاریق» آواز و غوغا و شور./۱۰۹/

ماند صوفی با بُنه و خیمه و ضعاف
فارسان راندند تا صف مصاف

«بنه» به ضم «بای» موحده اسباب خانه، «ضعاف» جمع ضعیف چون ضعفاء.

مُثقلان خاک برجا ماندند
سابقون السابقون در راندند

«مثقلان» گران‌باران.

ارمغان دادند کای صوفی تو نیز
او برون انداخت نستد هیچ‌چیز

«ارمغان» چیزی که برای آشنا آرند.

کافر بسته دو دست او کشتنی است
بسملش را موجب تأخیر چیست

.....

ای شده عاجز ز تلّی کیش تو
صد هزاران کوهها در پیش تو

«تل» پشته و «کیش» دین و مذهب.

و حاصل آنکه ای آنکه عاجز هستی از پشته که در راه دین است از صعود بر آن و طی کردن آن را و در راه طریقه کوهها بسیارند صعود بر آن و طی که آن‌ها سخت دشوار خواهد افتاد.

غازیان کشتند کافر را به تیغ
هم در آن ساعت ز حمیت بی‌دریغ

«حمیت» غضب از طرف کسی برای ننگ و عار اگر این ننگ و عار برای اسلام و اعلاء کلمهٔ الله است پس آن حمیت محموده است برای الله و اگر ننگ و عار بر وجه دیگر است پس حمیت مذمومه است.

نصیحت مبارزان او را که به این زهره که تو داری که به کلاپیسهٔ چشم کافر بی‌هوش شدی زینهار

که ملازم مطبخ خانقاه باش و سوی پیکار و حربگاه مرو

قصه کوته کن کز آن چشم این‌چنین　　　رفتم از خود اوفتادم بر زمین

.....

فتنه کوته کن کز آن عمر گران　　　رفتم از خود اوفتادم من در آن

...../۱۱۰/

که ز طاقا طاق گردنها زدن　　　طاق طاق جامه‌کوبان ممتهن

از مراد «طاقا طاق» در مصراع اول آواز شمشیر که در وقت زدن می‌برآید و طاقا طاق گاذران آوازی که از زدن گاذران جامه را بر سنگ پیدا شود.

کی توانی کرد در خون آشنا　　　چون نه‌ای با جنگ مردان آشنا

«آشنا» شناوری‌کننده و در مصراع ثانی «آشنا» به معنی دوست و داننده.

نیست حمزه خوردن این تیغ بین　　　حمزه‌ای باید در این صف آهنین

«حمزه» تره‌تیزک و «حمزه» در مصراع ثانی به معنی پهلوان.

کار ترکان است نی ترکان برو　　　جای ترکان هست خانه‌خانه شو

«ترکان» اول به ضم »تاء» جمع ترک و آن قوم معروفند که حدت می‌دارند و به فتح «تاء» لقب زنان مثل بی‌بی و غیر آن.

حکایت عیاضی رحمة الله علیه که هفتاد بار به غزا رفته بود به امید شهادت و چون از جهاد اصغر به جهاد اکبر شتافت و غزاها کرده خلوت گزید آواز طبل غازیان شنید نفس او را رنجه داشتی به جهت غزا کردن و او نفس را متهم نمودی در این دعوت

گفت عیاضی نود بار آمدم　　　تن برهنه بُو که زخمی آیدم

او ابوبکر محمد بن احمد منسوب به عیاض که نام بعض اجداد او بود.

تیر خوردن بر گلو یا مقتلی　　　ور نیابد جز شهیدی مُقبِلی

مقتل جایی که به زخم رسیدن در آن موضع بمیرد.

لیک بر مقتل نیامد تیرها　　　کار بخت است این نه جلدی و دها[1]

«دها» دهانش یعنی این شهادت یافتن کار بخت است نه دریافت جلدی در خوردن زخم به

---

۱. در اصل: دهاد.

کار می‌آید و نه دانش که دانش خرج کرده چنین حیله کند که زخم به میت رسد و این همه بهر آن است که موت بدون اجل نیست.

نفس از باطن مرا آواز داد که به گوش حس شنیدم بامداد

اینجا ظاهر می‌شود که آن خطره نبود بلکه آواز حقیقت بود که گوش حس شنید و وحی شیاطین گاهی به این وجه نیز می‌شود.

صوفی این صوفی آن است حیف آن ز سوزن مردهٔ وین طعمه سیف

لفظ «این» اشاره است سوی عیاض و «آن» سوی آن صوفی که از کافر بسته دست ترسید یعنی یکی صوفی این عیاض است که زخم نی‌انداز خورده و یک صوفی آنکه مغلوب قر بسته‌دست بود./۱۱۱/

بر در و دیوار جسم گِل سرشت حق ز غیرت نقش صد صوفی نبشت

حاصل آنکه الله تعالی صوفیان واقعی در پردهٔ صوفیان صوری که دعوی و لباس صوفیه دارند و در واقع صوفی نیستند از غیرت پنهان ساخت چون عصای موسی(ع) و رسن و عصبات ساحران پنهان ساخته بود.

نقشها را می‌خورد صدق عصا چشم فرعونی است پرگرد و حصا

.....

حکایت مجاهد دیگر و جانبازی او در غزا

با مسلمانان به کافر وقت کر و انگشت او با مسلمانان به فر

«کر» حمله کردن بر عدو و «فر» گریختن، پس و اینجا مراد از «فر» فرار شکست نیست بلکه «فر» نیز طریقهٔ شجاعان است که عدو را زده خود واپس شود تا از شر او ایمن شده باز حمله کند خود را سالم داشته.

و حاصل معنی بیت آنکه آن صوفی وقت حمله آوردن مسلمانان بر کافران همراه بود و وقت فرار مسلمان شوی پس برای سلامت داشتن خودها آن صوفی همراهی نکرد که آن صوفی سلامت نمی‌خواست.

تا نمیرد تن به یک زخم از گزاف تا خورد او بیست زخم اندر مصاف

.....

حکایت آن مجاهد که هر روزه از همیان یک درهم در خندق انداختی به تفاریق الیأس احدی

الرّاحتین مثل است و یافتن مطلوب ظاهر است که در آن راحت و خوشی است و بعد علم به آنکه نخواهد یافت مایوس شده نوع جمعیت خاطر می‌شود و این نیز نوع راحت است و این است معنی الیاس احدی الراحتین.

تا که گردد سخت بر نفس مجاز　　　در تأنّی درد جان کندن دراز

اضافت نفس سوی مجاز به جهت آن است که نفس گرفتار مجاز است و مجاز عبارت از آن است که پایداری ندارد چون دنیا و یا از آنکه واقعیت ندارد چنان که عالم با وجود آنکه در نفس الامر شیون حق است پنداشته می‌شود موجود مستقبل چو وجود حق و به این وجود آن مر وجود[1] حق را پس بودن عالم غیر به این وجه خلاف واقع است و نفس به آن گرفتار است و بر ظن خود که جهل مرکب است ثابت.

رجوع به حکایت آن مجاهد در قتال

صدق جان دادن بود هین سابقوا　　　از نبی برخوان رجالٌ صدّقوا

یعنی صدق جان دادن است در راه خدا و سبقت کند در جان دادن و مصراع ثانی اشارت است به این آیه من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر از مؤمنان آنهایند صادق گردانیدند چیزی را که بدان عهد بستند از آن که در جهاد از موت نترسد و فرار سوی فیه کافران نکنند بعض آن‌ها کامل کردند عهد خود را تا اینکه قتال کرده شهید شدند چون حمزه و مصعب ابن عمیر و فائز به مطلوب خود شدند و بعضی منتظرند فوز به مطلب را که شهادت است چون امیرالمؤمنین عثمان و طلحه پوشیده نیست آنچه از آیه بر می‌آید که صدق عهد به عدم قرار در غزا در این ماده متحقق است که شهید شود و یا منتظر باشد و یا آنکه معنی صدق همین است و شاید مراد مولوی نیز همین است که صدق در غزا جان دادن باشد اگر در غزا به جهاد اکبر است پس صدق آن است که خود را فانی سازد در حق و اگر غزا به این جهاد معروف است پس صدق در این جهاد آن است که جان خود را در راه خدا بذل کند و قصد بذل کند خواه مقبول گردد یا نه.

این‌همه مردن نه مرگ صورت است　　　این بدن مر روح را چون آلت است

مقصود از مردن که صدق آن است فقط افناء صورت و مرگ آن نیست بلکه از اله اوصاف رذیله است.

---

۱. در اصل: مرد جود.

ای بسا خامی که ظاهر خونش ریخت　　　لیک نفس زنده آن جانب گریخت
آلتش بشکست و رهزن زنده ماند　　　نفس زنده است از چه مرکب خون فشاند
اسپ کشت و راه او رفته نشد　　　جز که خام و رشت و آشفته نشد

حاصل ابیات آنکه بسیار خاماناند که در جهاد اکبر و یا اصغر خون خود ریخت لیکن نفس کافر خود را زنده داشت اما زندگی نفس در جهاد اکبر پس ظاهر است که بهسبب عدم صدق نیت است در این اعمال و مجاهده و به ایقاع فتور در آن و خواست که شهره به ریا و سمعت و امثال آن و اما در جهاد اصغر پس زندگی نفس در آن است که کشته شدن برای اظهار شجاعت به وجهی که عار و ننگ جاهلیت به میان باشد فقط ریختن خون از ضرب شمشیر و آن شهادت باشد همچنین نیست بلکه به این وجه باشد که نفس را در آن راه کشته باشد لهذا الله تعالی فرمود «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يقْتَلُ فِي سَبِيلِ الله أَمْواتٌ» (بقره: ١٥٤)؛ نگویید آنکسان را که مقتل شدند در راه خدا که آنها امواتند پس تقید فرمود الله تعالی به کشته شدن در راه خدا و کشته شدن در راه خدا همان وقت خواهد بود که در آن حظّ نفس اصلاً نباشد.

ای بسا نفس شهید معتمد　　　مرده در دنیا چو زنده میرود

مراد از «شهید» یا شهید سیف است پس حاصل آن که شهید و ذات او در دنیا مرده است میدود در جنت بر ذات خود چنانکه قرآن ناطق است به آن؛ و یا مراد، شهید عشق است پس معنی آنکه نفس که در عشق شهید گشته و عشق او را فنا ساخت او مرده از اوصاف بشریه در دنیا چون زنده میدود و در حدیث شریف واقع است.

«من شاء ان ينظر الى رجل ميت يمشي فلينظر الى ابی بكر»؛ کسی که خواهد بیند سوی مرد میت که میرود بر زمین پس بیند سوی ابی بکر که حضرت ایشان به این مشابهاند.

روح رهزن مُرد و تن که تیغ اوست　　　هست باقی در کف آن غزو دوست

مراد از «غزوه دوست» دوستدارندهٔ غزوه است و در بعض نسخ به جای «غزوه دوست»، «غزوه جوست[1]» واقع است یعنی جوینده غزوه.

و حاصل معنی آنکه روحی که رهزن بود سالک راه حق را که خود را موجود به وجود به این وجود

---

۱. در اصل: جو.

حق می‌دید و منغمس و محجوب به تعین خود بود از حق و چون مرد این روح و فانی فی الله گشت و تن که تیغ و آله بود باقی است در کف حق سبحانه که دوستدارنده و جوینده غزوه است از عبد و امر به آن کردند. حاصل آنکه چون روح به مرتبهٔ فنا رسید عبدالله حق گردد و قوای او قوای حق می‌شود چنان‌که در مرتبهٔ قرب فرائض است به تیغ همان تیغ است و مرد که صاحب تن است دیگر است و آن حق است و مولوی می‌فرمایند که این طریق که بیان شد برای عارف به حقیقت در حیرت محموده انداخته است و اگر مخاطب لفظ تو را محجوب است پس مراد از حیرت، حیرت مذمومه است و نفس و ذات و روح چون مبدل شد این تیغ که بدن است در صیغهٔ حق است که حق به آن صیغه می‌کند و در مرتبه قرب فرائض روح به تعین خود فانی می‌گردد و باقی به بقا حق می‌ماند پس جمیع قوی بدنیه آلت حق می‌گردد چنان‌که آلت عبد بود این حکم مرتبه قرب فرائض است و اما در فنای مطلق پس همه چیز در مشاهدهٔ وی فانی می‌گردد و نه مشاهده ماند و نه روح و نه تن بلکه حق مشاهده خود است و عبد غافل و این تقریر که کرده شد ادق و افید است از آنکه شیخ افضل معنی چند بیت برآورده که روح به منزلهٔ مرد کارزار است و به آن به مشاهد تیغ لیکن این تیغ در کارهای خود به ظاهر مستقل دیده می‌شود و حقیقت کار این است که تا روح انسانی در مرتبهٔ گرفتاری هوا جنس بشری می‌باشد و نفس که زنده است تیغ را بی موقع کار می‌فرماید و چون این نفس رهزن مرد یعنی روح از اوصاف تهی گشت و از پستی نفسانیه به بلندی روحانیه رسید تیغ بدن را موافق حکم شرع کار می‌فرماید و تیغ همان تیغ است که بود و اما مرد آن مرد نیست و این به جهت آنکه مرد محسوس نیست بلکه در نظر خود بی‌استقلال دارد مشکل می‌نماید و حیران می‌گرداند.

حکایت خلیفه مصر و شاه موصل و فرستادن لشکر به طلب کنیزک و صفت کردن غمازان و نقش او بر کاغذ بستن/۱۱۲/

چون ملخها بی‌عدد بر گرد کشت　　　قاصد اهلاک اهل شهر گشت

ظاهر آن است که «کشت» با «کاف» مکسوره عربی به معنی زراعت و اگرچه مخالف حرکت در ما قبل حرف قافیه خلاف اولی است نزد شاعران فارسیان از متاخرین لیکن کثیر الوقوع است خصوص در کلام امثال مولوی و شاید برای او نوبت قافیه شیخ عبداللطیف «کشف» با کاف فارسی خوانده در مصراع اول نیز و گفته که معنی سر است و در مصراع ثانی به معنی شد و بر تقریر اولی معنی به وجه احسن استقامت می‌باید.

زخم تیر و سنگهای منجنیق　　　تیغها در گرد چون برق از بریق

.....

ایثار کردن صاحب موصل آن کنیزک خود را به خلیفه تا خونریزی مسلمانان زیاده نشود

چون رسول آمد به پیشش پهلوان　　　گفت پیغام ملک اندر زمان

.....

عشق بحر آسمان بر وی کفی　　　چون زلیخا در هوای یوسفی

این تشبیه «عشق» است با «بحر» و تشبیه «آسمان» به «کفِ» دریا یعنی قیام فلک به عشق است و این ظاهر است که حق سبحانه با محبت در وی ظاهر است.

دور گردونها ز موج عشق دان　　　گر نبودی عشق بفسردی جهان

یعنی حرکت فلکیه نیز حرکت عشقیه است که او را حق معشوق در این کار داشت و این قریب است به آنچه بعضی از فلاسفه گفته‌اند که حرکت فلکیه اشبه به حرکت صاحب وجد است و فلاسفه مشائین می‌گویند که حرکت افلاک برای تشبیه عقول است و نه عقل را تشبیه بها برای افلاک گویند و این تشبیه به این وجه است که کمالات خود را از قوه به فعل آرند چنان‌که کمالات عقول بر زعم فلاسفه از علوم همه بالفعل اند قوت را در آن راه نیست. و اگر این ابیات اشاره به این مذهب گفته شود و حاصل برآورده شود که حرکت فلکیه نسبت عشق بر عقول است که تشبیه به آن پیدا آمد و علوم از آن استفاده کنند دور از خطابات شعریه نیست و در خطابات در اعتقاد این چنین امور لازم نیست لیکن اشعار بعد از این معنی ابا دارد.

روح کی گشتی فدای آن دمی　　　کز نسیمش حامله شد مریمی

.....

ذره‌ذره عاشقان آن جمال　　　کرده رو سوی علو همچون نهال

از این ابیات ظاهر می‌شود که هر کائن عاشق حق است و حال آنکه عشق مختص است به انسان پس توفیق می‌باید پس بشنو عشقی که مختص است انسان آن عشق بالکلیه از محب محبوب بالکلیه است و عشق کائنات سوای انسان بر ذات حق اگرچه هست لیکن بر اسم خاص است که ذات حق مظهر آن اسم است و بالکلیه نیست و سرّ در آن آن است که میان معشوق و عاشق تطابق باید که یکی بر صورت دیگر باشد و در جامعیت نیز هریکی مثل دیگری باشد لهذا

شیخ اکبر قدوهٔ محققان می‌فرمایند که عشق بالکلیه نمی‌شود مرد را مگر بر الله و یا بر زن و یا بر غلام یعنی مرد که شخص بر صورت الله که جامع است بر جمیع اسماء و عوالم را و همچنین مرد و زن هریک بر صورت دیگر است که هر واحد مشتمل است بر آنکه در دیگر است و همچنین در شخص و غلام پس هر کائن را اگرچه عشق بر ذات حق است به اعتبار بعض اسماء است لیکن بر ذات الهیه که جامع جمیع است عشق نیست.

سَبَّحَ لِلّهِ هست اِشتاب‌شان　　　تنقیهٔ تن می‌کنند از بهر جان

قال الله تعالی «سَبَّحَ لِلّهِ ما فِي ٱلسَّماواتِ وَ ما فِي ٱلْأَرْضِ وَ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ» (صف: ۱)؛ تسبیح می‌کنند برای الله آنچه که در آسمان‌هاست و آنچه که در زمین است و او تعالی غالب است بر هر امر حکیم است هیچ‌چیز خلاف حکمت واقع نیست و این تسبیح گفتن صریح است در بودن محب مر حق را پس این تسبیح دلیل عشق هر ذره است.

پهلوان چَه را چو رَه پنداشته　　　شوره‌اش خوش آمده حَب کاشته

حاصل آنکه پهلوان عشق به اینجا باخت و چاه را راه نداشت و در اسفل السافلین افتاد و در زمین شوره دانهٔ عشق کاشت و جای کشتن دانهٔ عشق نبود زیراکه این عشق پهلوان بر صورت است و صورت محل عشق نیست و می‌بایست او را که بر خالق صورت عاشق می‌شد که آن عشق به علو می‌رساند و از چاه بیرون می‌آرد و کشتن دانهٔ عشق در حق مورث فوائد عظیمه است و خلاصهٔ ابیات تالیه آنکه مثل عشق بر صورت چنین است که کسی خیال در خواب بیند و بر وی عشق و شهوت کرده آب ریزد و چون بیدار شود صورت از میان برود و او متندم شود همچنین عاشق صورت چون نماند و او از خواب غفلت برخیزد ندامت یابد لهذا که بعد موت که بیداری است بداند که عمر ضایع کرده به اسفل السافلین برسد.

چون خیالی دید آن خفته به خواب　　　جمع شد با آن و از وی رفت آب

.....

مرکب عشقش دریده صد لگام　　　نعره می‌زد لاابالی کالحِمام

نعره لاابالی می‌زند چنان که کبوتر خود نعره می‌زند و در بعض نسخ «بالحمام» به جای «کالحمام» و بر این نسخه حمام به کسر «حاء» به معنی موت.

اَیش اُبالی بالخلیفة فی الهَوَی　　　اِستَوَی عِندی وُجُودی و التَّوَی

چه چیز مبالات کنم به خلیفه در عشق برابر شدند از من وجود من و هلاک من.

بَینَ اَیدِیِ سَدّ و سوی خَلف سد　　　پیش و پس کی بیند آن مفتون خد

حاصل آنکه روبرو سد است و سوی پشت سد است به پیش رفتن تواند عاشق خداوند پس رفتن شارحان گویند که اشارت است به این آیه «وَ جَعَلْنا مِنْ بَینِ أَیدِیهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَیناهُمْ فَهُمْ لا یبْصِرُونَ» (یس: ۹). چون کلام در عاشق خداست پس این صحیح می‌تواند شد و اشاره باشد به آنکه این عشق بر غیر محل و موجب است مر وقوع سد را که مانع است از دید واقعیت.

آمده در قصد جان سیل سیاه　　　تا که روبه افگند شیری به چاه

آن پهلوان به «شیر» مشبه است دادن زن روباه و عشق آن به چاه.

آتشی باید نشسته ز آب حق　　　همچو یوسف معتصم اندر رهق

یعنی آب رحمت باید که آتش شهوت را بنشاند یا بودن زن حاضر چنان‌که یوسف(ع) در عصمت الهیه‌اند زاهق که به‌سبب غلبهٔ شهوت حاصل شده بر این تقدیر به «راء» معجمه به معنی بیت شدن باشد کذا فی بعض الشروح و حق آن است که «رهق»[1] به «راء» مهمله است و معناش کثیر است و مراد اینجا مرتکب شد به ممنوع چون طغیان و کفر و [...][2] اندر رهق متعلق به معتصم و حاصل آنکه چنان‌که یوسف علیه‌السلام معصوم بود در فعل ممنوع که از او هیچ ممنوع از کبیره و صغیره نمی‌تواند شد./۱۱۳/

مراجعت کردن پهلوان از موصل و صحبت او با کنیزک

برجهید و شد برهنه سوی صف　　　ذو الفقار همچو آتش او به کف

«ذوالفقار» نام شمشیر ابوجهل بود که غنیمت روز بدر آمده بود و سهم آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فتاد و آن سرور(ص) به امیرالمؤمنین علی بخشید. و اینجا مراد از «ذوالفقار» مطلق شمشیر است به طریق مجاز.

تازیان چون دیو در جوش آمده　　　صد طویله و خیمه را برهم زده

یعنی اسبان از خوف شیر در جوش آمده بودند و طویله بسیار در خیمه زده بودند.

ز اتصال این دو جان با یکدگر　　　می‌رسد از غیبشان جانی دگر

---

۱. در اصل: رهیق.

۲. کلمه ناخوانا که احتمال داده می‌شود «ضمیر» باشد.

رو نماید از طریق زادنی گر نباشد از علوقش رهزنی

ظاهر آن است که از این بیت گریز است سوی بیان حال مطلق جماع و مراد از «این دو جان» مطلق مرد و زن و نیست مراد از این اتصال خاص جان پهلوان و کنیز زیراکه این فعل حرام و شنیع بود قابل آن نیست که ممدوح شود از مولوی قدّس سرّه به وجهی و حاصل این‌چنین می‌نماید از اتصال مرد و زن که این دو جان‌اند که از ادناس بشریه پاک شده‌اند می‌رسد این هر دو را از غیب جان دیگر یعنی مرتبه عظمی و مشاهدهٔ کبری چنان‌که شیخ اکبر قدوهٔ محققان فرموده‌اند که در وقت جماع مشاهدهٔ حق در مرآت نساء قوی می‌باشد و سر ایجاد و خلق مکشوف می‌گردد و چون در این اتصال مشاهدهٔ اتم پیدا شد و علم سرّ ایجاد حاصل شد پس گویا از غیب جان نو پیدا شد.

در بیت تالی می‌فرمایند «رو نمایند از طریق زادنی» یعنی مکشوف می‌گردد طریق زادن لیکن به شرط آنکه رهزن این علوق و رد نمودن طریق زادن نباشد پس مراد از علوق عروض مشاهده است چون از این مشاهده به جان تغیر فرمودند پس از عروض آن به «علوق» تعبیر شد و اصل معنی «علوق» تعلق گرفتن جسمی به چیزی که مانع از نزول باشد و بر مشاهده و علم اطلاق شد که نوع تعلق معنوی است قلب را که از آن ممنوع از وقوع در حفره و جهل مرکب و آن رهزن علوق مشاهده امورند چنان‌که بودن جماع حرام که این اجتماع شرارت‌ها می‌زاید و دور اندازد از کشف چنان‌که بودن آن جماع برای حظ نفس اگرچه مباح باشد که حظ نفسانی راهزن کشف است چنان‌که عبادات دیگر اگر برای حظ نفس باشند و یا مشتمل بر زنا باشد هیچ سود نکنند باز در قول خود:

هرکجا دو کس به مهری یا به کین جمع آید ثالثی زاید یقین

تعمیم فرمود که هر دو کس که به مهر و کین جمع آیند ثالثی را زایند که اثر آن اجتماع است لیکن اندر غیب آن سور را زایند اگر تو در غیب روی نبی و مولوی قدّس سرّه از قول الله «أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (طور: ۲۱) به لسان اشاره به آن نتایجی که با قرآن حاصل شوند ملحق به آن‌ها که قرن‌اند می‌شود و اگر نظر کنی به صفای عقل پس بیابی که همه عالم موجود است ازدواجات است پس از ازدواج عقل اول با نفس کل طبیعت و هیا پیدا شد و از ازدواج طبیعت و هیا اجسام پیدا شدند و از ازدواج اسماء فعلیه انفعالیه عقل اول حاصل شد و این ازدواجات مجهول‌الکنه‌اند بدون مشاهده مدرک نمی‌گردد و از عقل کل نفس کل مستخرج شد بعد آن ازدواج حاصل شد باز در مظهر اتم که نوع انسان است به همین نمط تولد ظهور یافت که شهوت در انسان به ازاء محبت الهیه که در حدیث

قدسی و احببتُ ان اعرف مذکور است پس مراد از انسان به صورت حق است با جمیع اسما و صفات و زن مستخرج از اوست پس مرد را شهوت و محبت است با زن چنان‌که حق را محبت با انسان است بلکه آن محبت ظل این محبت است و زن را محبت با مرد است به جهت آنکه زن صورت مرد است و آنچه که در مرد است از جامعیت اسما و صفات در زن ظهور یافت چنان‌که مولوی می‌فرمایند «منتظر در غیب جان مرد و زن» و این حکم عام است در عام افراد این نوع لیکن انسان کامل را علم به این امور است و ازدواج مرد کامل با زن می‌شود به جهت این شهوت طریق تولید و ایجاد منکشف می‌گردد و حب میان انسان کامل و حق سبحانه از طرفین است به جهت آنکه انسان کامل بر صورت حق است و همچنین محبت مرد و زن از طرفین است به جهت آنکه زن بر صورت مرد است و مظهر آنچه که در مرد است پس زن مرآت مرد است در مشاهدهٔ اسماء الهیه که در او مکنون است پس شهوت که مرد را با زن است ظل محبت الهیه است که با انسان کامل است و شهوت زن که با مرد است ظل محبت انسان که با حق است و بیان این عرض عریض دارد.

شارحان به وجه دیگر تقریر مقام کردند که این بیت را بر ظاهر می‌دارند و حاصل آنکه از اتصال این هر دو جان که مرد و زن‌اند از غیب جان دیگر که ولد است می‌رسد و طریق زادنی حاصل شود اگر مانع از علوق و استقرار منی در رحم نباشد و پوشیده نیست که این کلام پست است و افادهٔ معلوم عوام شارحان.

هرکجا دو کس به مهری یا به کین　　　جمع آیند ثالثی زاید یقین

انتقال گردانیدند از موالید صوری به موالید معنوی پس بعض شراح از موالید باطنه نتیجه اعمال مراد داشته که این نتایج اعمال در غیب حاصل می‌شوند و شارحی آخر اعتراض کرده به آنکه حاصلش آن است که اگر مراد جمع آمدن شخص با عمل باشد پس جمع آمدن به مهر و کین معنی ندارد و لفظ دو کس معنی اراده و اعمال است زیراکه اطلاق کس بر عمل نمی‌آید و اگر مراد داشته که هر دو کس چو جمع شوند و معامله با خود کنند پس عمل نتایج زاید پس این مختص به اجتماع نیست بلکه اگر تنها عمل کند نیز اعمال نتایج زاید و این اعتراض اگرچه به ظاهر حق می‌نماید لیکن بعد نیست که گفته شود که مراد شق اول است و معنی اجتماع شخص با عمل یا مهر و کین آن است که متصف به عمل گردد با خواهش نفس چو اعمالی که در آن حظ نفس است و یا به کین نفس که با عمل است و آن اعمال‌اند که بر نفس شاق باشند و اخلاق کس بر نفس عمل اگرچه نمی‌آید در

حالت انفراد لیکن به طریق مشاکله که قسم مجاز است این اطلاق بعید نیست که اول لفظ کس در معنی حقیقی استعمال نموده شد بعد از آن بر عمل و بر آن کس نیز تعبیر شد و این استعمال به طریق مشاکله فصیح است خصوص در اینجا که مطلوب اشاره است به آنکه اعمال حی‌اند و بر این تقریر حاصل آن می‌شود که از انصاف هر شخص به اعمال ثالثی زایده می‌شود در غیب که آن صور اعمال‌اند در غیب و به آن عامل متلذذ و یا متالم شود بعد موت و باقی ابیات مرتبط اند و بر این تقریر از الحاق در نیت مراد است الحاق صورت اعمال به اصحاب اعمال زیراکه این صور اگرچه از ازدواج شخص با عمل حاصل است لیکن شخص به منزلهٔ آب است و نسب با ماء است از این جهت این صور از ذریت صاحب عمل‌اند و این نیز دقتی دارد مشتمل بر بیان سرهم هست و این شارح معترض حاصل چنین برآورده که از اجتماع هر دو کس خواه با محبت باشد و یا به کین ثالثی می‌زاید که آن اثر صحبت است و ناشی از صحبت است و پوشیده نیست که این کلام پست است بلکه افاده بالا یعنی است که پیدا شدن اثر صحبت از صحبت و اثر هر سبب از سبب بدیهی است حاجت افاده نیست و این شارح معترض قول مولوی قدّس سرّه منظر می‌باشد این میقات را انتقال سوی نتیجه اعمال مطلق این‌چنین واقع شده است اقوال در حل این ابیات.

منتظر می‌باش آن میقات را صدق دان الحاق ذرّیات را

اللغات: «میقات» وعده و می‌تواند که مکان آن صور زایندهٔ اعمال مراد باشد چنان‌که مکانی را که در آن احرام کنند میقات گویند و یا مراد وقت رسیدن ابن و زیارت باشد علل سبب و آن صاحب اعمال است.

کز عمل زاییده‌اند و از علل هریکی را صورت و نطق و طلل

«طلل» گنگ و بسته زبان.

راه گم کردن از آن صبح دروغ چون مگس افتاد اندر دیگ دوغ

یعنی آن پهلوان راه راست گم کرد از آن صبح کاذب که راندن شهوت بر آن کنیز باشد و صبح کاذب برای این است که فعل حرام و ممنوع است پس این تلذذ ساعت است و غصه سال چند است و موجب ظلمت قلب است صبح کاذب به ظاهر نور می‌نماید انجام آن ظلمت است و رونده در آن در خطره و وجه راه گم کردن آن پهلوان ظاهر است که ارتکاب این فعل شنیع مانع وصول و فوز به درجه و مثل این پهلوان مثل مگس است که در دوغ می‌افتد که او سود بر ندارد که ترشی غذای او نیست و هلاکی آن به غرق قریب الوقوع است.

وصیت کردن کنیزک را در کتمان سرّی که در میان رفت

چون‌که دید او آن کنیزک مست گشت / پس ز بام افتاد او را نیز طشت

«طشت از بام افتادن» رسیدن آواز بدنامی و این معنی اینجا بسیار مناسب است.

و مقصود آنکه خلیفه مصر به آن عشق مشهور گشت و اشاره است به آنکه این عشق بدنامی است که بر صورت است و بر غیر طریقه شرعیه است.

وصف تصویر است بهر چشم هوش / صورت آن چشم دان نه ز آن گوش

ظاهر معنی آن است که وصف از گوش شنیده صورت آن نسبت پیش چشم و هوش و صورت حسی آن چشم سر است که از آن مشاهده می‌شود و از این تفضیل چشم بر سمع می‌شود بلکه بالعکس که مشاهده از چشم دل قوی است و شاید که برای همین بعض شراح تصویر را به بستن صورت در خیال تفسیر کرده و بر این تقریر از چشم هوش مراد قوت مخیله باشد و این بعد نوع دارد اظهر و ادق آن است که گفته شود گوش وصف می‌شنود و این وصف برای این است که صورت بست نزد چشم دل حاصل سازد تا مشهود او شود و مشاهد صورت کار چشم است که این صورت نزد چشم دل است دل مشاهد می‌کند و صورتی که نزد چشم سر است چشم سر مشاهده می‌کند پس شهود کار چشم است هر چشمی که باشد و گوش را طاقت مشاهده نیست نیست کار را دیگر تصویر بحث پس چشم فضل است از گوش.

پرسیدن شخصی از بزرگی فرق میان حق و باطل را

گوش را بگرفت و گفت این باطل است / چشم حق است و یقینش حاصل است

بدان که یقین نه کار چشم است و نه کار گوش بلکه کار قوت عاقاست و آله یقین چشم هم نیست و گوش هم نیست پس به‌حسب ظاهر راست نمی‌آید که گوش باطل باشد و چشم صاحب یقین و باید فهمید که از گوش مسموع منکشف می‌شود و گوش آلت یقین مسموع است و اما مضمون مسموع از مجرد شنیدن مسموع به آن حاصل نمی‌شود بلکه امر زاید باید چون دلالت بر صدق آن‌کس که مسموع از آن رسیده پس گوش باطل است که او تنها به کار نمی‌آید به خلاف چشم که کار او انکشاف مشهود است و همین است مطلوب و همین انکشاف برای تصدیق و یقین کافی است حاجت بر دلالت زاید نیست و اگر از چشم، چشم دل گرفته شود پس حاجت به این تقریر نیست که چشم دل را یقین حاصل است نه حواس را و نیست حواس مگر آلت برای تصدیق دل.

آن به نسبت باطل آید پیش این نسبت است اغلب سخنها ای امین

یعنی گوش در ذات خود باطل نیست که از وی علم اصوات پیدا می‌شود و مشاهده اصوات همین سماع است بعد انضمام قرائن با مسموع یقین مضمون مسموع هم پیدا می‌شود و قلب را چنان‌که علم الیقین از استماع کلام الله و کلام رسول الله صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و کلام اهل تواتر پیدا می‌شود و لیکن از چشم دید است و مشاهده است مر اموری که مشاهده آن اهم مطالب است و از این معاینه عین الیقین پیدا آید پس گوش نسبت [به] چشم ناچیز شد اگرچه از وی مشاهده اصوات می‌شود زیرا که این مشاهده چندان اهمیت ندارد و اگر از چشم، چشم قلب گرفته بود پس ناچیز بودن گوش اظهر است نسبت وی./۱۱۴/

از خیال دشمن و تصویر اوست که تو برچفسیده‌ای بر یار و دوست

.....

موسیا کشفت لُمَع بر که فراشت آن مُخیل تاب تحقیقت نداشت

آنچه که ظاهر قرآن به آن ناطق است که تجلی واحد بود که کوه طور از آن مندک گشت و موسی مصعوق گشت و معنی آن است که کشف موسی عظیم بود و کشف در تجلیات عظمی بود و این لمع از آن کشف بود که بر جبل متجلی شد و آن جبل طاقت آن لمع نداشت و مندک شد و «مخیل» به ضم «میم» و کسر «یاء» تحتانیه است به معنی خیال‌کننده و مخیل تعبیر از جبل است که جبل تحقیق موسی(ع) نداشت و در این تجلی او خیال‌کننده بود و نه تحقیق‌کننده و موسی(ع) اگرچه در این تجلی مصعوق گشت لیکن در این صعقه آنچه که به موسی(ع) تحقیق حاصل شد در کشف به دیگر نمی‌تواند شد و کوه طور را چه رسد و این تجلی اگرچه واحد بود لیکن یک لمعه از کشوفات او(ع) بود و موسی را(ع) تحقیق بخشید چنین تحقیق که به جبل طور حاصل نبود لهذا او را تحکم تخییل فرمود به نسبت جبل طور.

و ولی محمد «مخیل» به فتح «یاء» خوانده بر صیغهٔ مفعول و گفته که مخیل برای آن بود که در خیال موسی(ع) بود و این خبط است و بر تقدیر فتح معنی آن است که آن چه مخیل کوه طور بود تاب تحقیق موسی(ع) که در این تجلی حاصل شده است چنان‌که بیان کرده شد.

بر خیال حرب هیز اندر فکر می‌کند چون رُستمان صد کرّ و فرّ

.....

نقش رستم کآن به حمامی بود　　　قِرنِ حمله فکر هر خامی بود

.....

این خیال سمع چون مبصر شود　　　هیز چه بود رستمی مضطر شود

یعنی این خیال که از شنیدن وصف پیدا شد اگر مشهود چشم قلب شود و اگر قابل شهود حس بصر نباشد و یا چشم حس نیز اگر قابل شهود حس باشد پس او بر همه غالب است که صاحب دید است.

جهد کن کز گوش در چشمت رود　　　آنچه باطل می‌نمودت حق شود

.....

ز آن سپس گوشت شود هم طبع چشم　　　گوهری گردد دو گوش همچو پشم

اشارت است به آنکه گوش و چشم خاصیت واحد پیدا می‌کند و یقینی که از چشم حاصل شود از گوش نیز حاصل می‌شود بلکه از گوش می‌بیند و از چشم می‌شنود و سابق مذکور آن کرده شد و ابیات حضرت شیخ ابن فارض قدّس سرّه نیز آورده شد فتذکر.

بلکه جمله تن چو آیینه شود　　　جمله چشم و گوهر سینه شود

تحقیقش آن است که بر عارف وقت می‌آید که تن او لطیف می‌شود چنان‌که منقول است از شیخ محب‌الله قدّس سرّه ارواحنا اجسادنا و در این مرتبه خواص روح به بدن عارض شود و قوی بدنیه روحیه می‌گردد و سمع روح و بصر روح و سایر قوی واحد است و هریک فعل دیگری می‌کند پس در وقت لطافت قوی بدنیه عارف هریک کار دیگری می‌کند.

گوش انگیزد خیال و آن خیال　　　هست دلاّلهٔ وصال آن جمال

یعنی از گوش خیال آن جمال پیدا می‌شود به این وجه که از گوش مسموع می‌گردد الفاظی که دال‌اند بر اوصاف و از این در خیال شیء متصف به اوصاف متحقق می‌شود و از این خیال وسیله می‌افتد مر دیدار را چنان‌که حدیث ان تعبد الله کانک تراه[1] دال است بر آنکه الله در خیال حاضر می‌شود وقت عبادت گویا می‌بینی تو او را فان لم تکن تراه یعنی چون این خیال غالب آید که تو در میان نمانی خواهی دید الله را و این مضمون از فاء تفریع حاصل است و

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۱، ص۳۷.

لهذا در بیت تالی امر می‌کند به افزون کردن این خیال.

مُلک تو را ملک غرب و شرق گیر　　　　چون نمی‌ماند تو آن را برق گیر

یعنی تام ملک اگرچه شرق و غرب باشد مثل برق است که فانی می‌شود پایبند آن مشو پس پابند صورت نباید بود و آنکه دربند صورت باشد و دربند ملک باشد خفته است و این صورت و ملک همه خواب است و چون جلاد گیرد و موت آید این ملک و صورت همه با اوست که همراه تو نماند.

هم در این عالم بدان که مأمنی است　　　　از منافق کم شنو که گفت نیست

یعنی در این دار دنیا علم حاصل کن به آنکه مأمن هست و آن در آخرت است و قول منافق مشنو که می‌گوید که آخرت نیست مراد از این علم ایمانی است و می‌تواند که علم شهودی مراد باشد لیکن مصراع ثانی و حجت منکر آوردن لصوق تمام با دل می‌دارد حجت منکران آخرت و بیان صفت آن حجت.

چشم سَر با چشم سِر در جنگ بود　　　　غالب آمد چشم سِر حجت نمود

«سر» اول به معنی قلب است.

و حاصل آنکه چشم دل با چشم حس جنگ دارد و آنچه از چشم دل دیده می‌شود چشم حس نمی‌بیند پس نباید که از عدم رویت انکار کند حال آنکه این انکار غلط است.

چشم موسی دست خود را دست دید　　　　پیش چشم غیب نوری بُد پدید

.....

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست　　　　کم بیان کن پیش او اسرار دوست

.....

با چنان انکار کوته کن سخن　　　　احمدا کم گوی با گبرِ سخن

.....

آمدن خلیفه نزد آن زن به جهت شهوت‌رانی و جماع

خَشت و خُشتِ موش در گوشش رسید　　　　خفت لخت شهوتش کلی رمید

«لخت» در اصل گزر را گویند و اینجا مراد از ذکر است.

وهم آن کز مار باشد این صریر　　　　که همی جُنبد به تندی از حصیر

«صریر» آواز قلم و امثال آن، «حصیر» بوریا.

خنده که آن را از ضعف شهوت خلیفه و قوت شهوت آن امیر

غالب آمد خندهٔ او شد دراز		جهد می‌کرد و نمی‌شد لب فراز

یعنی بسته نمی‌شد تا خنده مرتفع گردد.

گریه و خنده غم و شادی دل		هریکی را معدنی دان مستقل

هریکی را مخزنی مفتاح آن		ای برادر در کف فتاح دان[1]

اشارت است به این آیت «وَ أَنَّ إِلی رَبِّکَ الْمُنْتَهی وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَکَ وَ أَبْکی» (نجم: ۴۲-۴۳)؛ و به‌درستی که سوی رب تو منتهی است مر آنچه که در کون است او به درستی که آن رب آن است که خنده می‌کناند و گریه می‌کناند. /۱۱۵/

در خلاف راستی بفریبیم		یا بهانه چرب آری تو برم

.....

من بدانم در دل من روشنی است		بایدت گفتن هرآنچه گفتنی است

آواز روشنی عقل است که از آن امور محتاج الیه فهمیده شود و از قرائن معلوم کرده شود اگرچه دیده نباشد این است مراد از نور عرفان که این خلیفه را این نمی‌تواند زیراکه او ظلم بود بر ملک ترمذ[2] بی‌وجه بعث فرستاد و کنیزک را غصب کنانیده گرفت و از وی زنا خواست آن کنیزک مملوک او نبود به وجهی از وجوه تا شبهه حل باشد.

در دل شاهان تو ماهی دان سِطَبر		گرچه گه‌گه شد ز غفلت زیر ابر

.....

یک چراغی هست در دل وقت گشت		وقت خشم و حرص اندر زیر طشت

یعنی وقت گشتن و سیر کردن چراغ عقل در دل است فاش کردن راز را با خلیفه از بیم زخم شمشیر.

آن فراست این زمان یار من است		گر نگویی آنچه حق گفتن است

.....

رازها را می‌کند حق آشکار		چونکه خواهد رُست تخم بد مکار

.....

---

۱. این بیت شعر در صفحه ۱۱۵ اصل قرار دارد.

۲. در اصل: ترند.

این بهار نو ز بعد برگ‌ریز هست برهان وجود رستخیز

.....

هر غمی کز وی تو دل‌آزرده‌ای از خمار مَی بود کآن خورده‌ای

.....

شاخ و اشکوفه نماند دانه را نطفه کی ماند تن مردانه را

.....

نیست ماننده هیولی با اثر دانه کی ماننده آمد با شجر

هیولی قابل صور مختلفه و با هر صورت ظاهر شود و این ظهور به صورت اثر هیولی است که هیولی علت قابله صورت است.

و ولی محمد از «اثر»، اثری گمان کرده که در غیر باشد و گفته که هیولی هر شیء با اثر وی نمی‌ماند چنان‌که هیولی زهر مثلا مانند نیست تا اثر او که امانت باشد. و این لا طائل است که امانت اثر صورت زهر است نه اثر هیولی او و ابیات تالیه نیز مناسب نمی‌افتد.

از دم جبرئیل شد عیسی پدید کی به صورت همچو او بُد یا ندید

.....

کی بود طاعت چو خُلد پایدار کی بود دزدی به شکل پایدار

خلد پایدار اگرچه از اطاعت آفریده شده است لیکن در شکل مثلیت ندارد اگرچه حقیقت یک حقیقت است.

لیک بی‌اصلی نباشد این جزا بی‌گناهی کی برنجاند خدا

اگر مراد از «رنج» در بیت سابق و در مصراع ثانی این بیت رنج اخروی است پس کلام صاف است که رنج اخروی بی‌گناه نمی‌شود و ابیات تالیه «ای تو سبحان پاک از ظلم و ستم کی دهی بی جرم جان را در و غم» مناسب اراده رنج اخروی است و اگر مراد رنج دنیوی است پس رنج عوام است نه رنج خواص از انبیاء معصومین و اولیاء محفوظین زیراکه ایشان را گناهی نیست تا رنج جزای آن باشد بلکه رنج که بر ایشان آید از احوالات بدن عنصریه است و خواص آن لیکن موجب رفعت مراتب می‌گردد به‌سبب بودن مراتب بر آن چیز و عدم شکایت.

گر ندانی آن گنه را ز اعتبار زود زاری کن طلب کن اغتفار

.....

چون بپوشیدی سبب را ز اعتبار   دائما آن جرم را پوشیده دار

...../۱۱٦/

کین جزا اظهار جرم من بود   کز سیاست دزدی ام ظاهر شود

.....

عزم کردن شاه چون واقف بر آن خیانت شد که بپوشد و عفو کند و او را به وی دهد دانست که آن فتنه جزای قصد او بود و ظلم او بر صاحب موصل که «مَنْ أَساءَ فَعَلَيها»؛ کسی که بد کند پس ضرر آن بر اوست. و از این لازم می‌آید کسی که بر دیگر اسائت کند وبال آن بر او افتد «و إِنَّ رَبَّک لَبِالْمِرْصادِ»؛ به‌درستی که رب تو بر گذرگاه است یعنی الله تعالی هر چیز را می‌بیند.

گفت با خود آنچه کردم با کسان   شد جزای آن به جانِ من رسان

.....

من در خانه کسی دیگر زدم   او در خانه مرا زد لاجرم

.....

هرکه با اهل کسان شد فسق‌جو   اهل خود را دان که قواد است او

اشاره است به مضمون این حدیث «من زنی زنی»[1]؛ کسی که زنا کند زنا کرده شود یعنی کسی که زنا کند به زنای دیگران زنهای او گرفتار زنا شوند.

زانکه مثل آن جزای آن شود   چون جزای سیئه مثلش بود

.....

چون سبب کردی کشیدی سوی خویش   مثل آن را پس تو دیوثی و بیش

«دیوث» بی‌غیرت و بی‌حمیت در آنکه زوجه او و اخت او و ام او زانیه باشد.

او امین من بُد و لالای من   خاینش کرد آن خیانتهای من

«لالای» بنده و خادم.

داد حقّمان از مکافات آگهی   گفت إِنْ عُدْتُّم بِهِ عُدْنا بِهِ

قال الله تعالی بعد بیان آنکه بنی اسرائیل را آفت رسید دو بار به‌سبب فساد از قتل انبیاء(ع) را مثال

---

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه: ج٤، ص۲۱؛متقی هندی، علاءالدین، کنز العمال: ج٥، ص۳۱٤.

آن، خطاب‌کننده به بنی اسرائیل می‌فرماید «عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یَرْحَمَکُمْ وَ إِنْ عُدْتُمْ عُدْنا» (اسراء: ۸)؛ قریب است که رب شما رحمت کند شما را که از آن آفت خلاص کند و اگر عود خواهید کرد سوی فساد عود خواهم کرد سوی جزا و همچنین در بنی اسرائیل واقع شد که بنی قریظه و بنی نضیر چون فساد کردند که ایمان به آن سرور صلی الله علیه و آله و سلّم کردند و سابق اسلاف آن‌ها قتل عیسی علیه‌السلام خواسته بودند و آن میسر نشد که او(ع) بر آسمان عروج کرد و اینها قتل آن سرور صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم خواستند به دعا و دسترس آن‌ها نشد چون عاید به این فساد شدند الله تعالی عاید سوی جزای ایشان شد که بنی قریظه مقتول شدند و بنی نضیر جلای کرده شدند.

خواندن خلیفه پهلوان را و کنیزک را به او عقد کردن، در بیان نحن قسمنا که یکی را قوت و شهوت خران دهد و یکی را صفا و صفوت فرشتگان /۱۱۷/

تخمهایی که شهوتی نبود　　　بَرِ او جز قیامتی نبود
سر ز هوا تافتن از سروری است　　　ترک هوا قوت پیغمبری است

قال الله تعالی «أَهُمْ یَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعِیشَتَهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا» (زخرف: ۳۲)، این جواب است آن قول کافران را «لَوْ لا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلی رَجُلٍ مِنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیمٍ» (زخرف: ۳۱)؛، چرا نازل نشد این قرآن بر یک رجل عظیم از این دو قریه مکه و الله تعالی می‌فرماید که آن‌ها قسمت می‌کنند رحمت رب که رسالت است ای محمد صلی‌اللهعلیه‌وآله‌وسلم و ما قسمت کردیم معیشت اسباب زندگی ایشان را در حیات دنیا که اینجا بودن رسل بدون قسمت ما نرسد و رسالت مرتبهٔ شریفه است از قسمت ایشان چگونه رسد بلکه از فضل الله است عطا کند مر هرکه را خواهد.

حُفَّتِ الجَنَّة مکاره را رسید　　　حُفَّتِ النّار از هوا آمد پدید

قال النبی صلی‌اللهعلیه‌وسلم: «حفت الجنة بالمکاره و حفت النیران بالشهوات»[1]؛ محفوف شد جنت به مکاره نفس و محفوف شد آتش‌های دوزخ به شهوات نفس. و ظاهر است که جنت پراست از اعمال حسنهٔ عباد که به صور آخر ظهور کردند از حور و قصور و امثال آن و این اعمال حسنه شاق است بر نفس و نزد او مکروه است و دوزخ پراست از اعمال سیئه عباد و این اعمال از خواهش نفس است و مرغوب نفس است و این اعمال در دوزخ به صورت آتش و حیه و عقارب‌اند

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج۴، ص۲۱۷۴؛ شریف رضی، محمد بن حسین، المجازات النبویة: ص۳۴۹.

و امثال آن و در حدیث شریف از نیران جهنم مراد است.

دادن شاه گوهر را در بزم به دست وزیر که این به چند ارزد و مبالغه کردن وزیر در قیمت و فرمودن شاه وزیر را که این را بشکن و گفتن وزیر که این گوهر نفیس چگونه بشکنم

آنکه چندین صدر ادراکش نکرد — لِعبِ کودک بود پشت اینت مَرد

«صدر» یا به معنی سینه است مستعار برای قوت مدرکه و فهم و یا به معنی پیشوا.

ساعتیشان کرد مشغول سخن — از قضیهٔ تازه و رازی کهن

.....

گرچه تقلید است استون جهان — هست رسوا هر مقلد ز امتحان

یعنی قیام نظم شریعت و عمل به اعمال موصله همه از تقلید است لیکن هر شخص تقلید را نشاید که تقلید ضالان تابعان شهوات نفس گمراه می‌سازد بلکه تقلید مجتهد مجتنب از هوا استون نظم شریعت است پس در تقلید مقلد به را باید دید مقلدبه گر لایق تقلید است تقلید او باید کرد تا این تقلید منجی گردد.

رسیدن آن گوهر آخر دور به دست ایاز و کیاست ایاز و مقلد شدن او ایشان را و مغرور ناشدن او به مال و خلعت و جامگی افزون کردن و مدح عقل ایشان کردن که نشاید مقلد را با مسلمان دانستن اگر مسلمان باشد و نادر باشد که مقلد ثبات کند بر آن اعتقاد و مقلّد از امتحانها به سلامت بردن نیاید که ثبات بینایان ندارد.

ای ایاز اکنون نگویی کین گهر — چند می‌ارزد بدین تاب و هنر؟

...../۱۱۸/

هرکه را فتح و ظفر پیغام داد — پیش او یک شد مراد و بی‌مراد

.....

هرکه پایندان وی شد وصل یار — او چه ترسد از شکست و کارزار

.....

چون یقین گشتش که خواهد کرد مات — فوت اسپ و پیل باشد تُرّهات

.....

گر برد اسپش هر آنکه اسپ‌جوست — اسپ او گویی که پیش آهنگ اوست

.....

مرد را با اسپ کی خویشی بود عشق اسپش از پی پیشی بود

.....

عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند

بود عارف را همین خوف و رجا سابقه دانیش خورد آن هر دو را

یعنی عارفان کامل به معرفت از آغاز عالم هوش یافتند که اعیان ثابته به استعداد ایشان را مکشوف شد و اعیان ثابته ایشان نیز به ایشان مکشوف شد پس هرچه ایشان واردشدنی است و احوالی که بر ایشان طاری شود دانستند و نیز دانستند آنچه که در استعداد اعیان ثابت است از آن نه زیاده خواهد شد و نه کم پس غم باقی نماند و چگونه غم باقی ماند نمی‌بینی که کسی را غم فقدان نباشد این حال، حال آن عارف است که بر وی سر قدر مکشوف است پس مراد در بیت از «عارفان» اکملان‌اند که بر ایشان سر قدر مکشوف است و حاصل بیت ثانی آنکه عارف را قبل انکشاف سر قدر همین خوف و رجا که زاهد راست بود بلکه زیاده بر آنکه او عاشق است و عاشق را غم هجر و امید وصل اشد می‌باشد لیکن سابق را دانستن وی این خوف و رجا جزء مرد کرد اعیان ثابت به این استعداد این خوف و رجا را باطل ساخت و علم یقینی به آنچه که ناشدنی است پیدا گشت پس امید کجا ماند که در امید احتمال وقوع است و خوف از چه باشد که خوف از فقدان چیزی است که توقع آن باشند و اینجا هر چیز که فائت است فوت آن ضروری است و حاصل آنکه خوف و رجا به اموری می‌باشد که در آن احتمال را دخل است و چون احتمال مرتفع گشت خوف و رجا ماند.

بود او را بیم و امید از خدا خوف فانی شد عیان گشت آن رجا

خوف طی شد جملگی امید شو نور گشت و تابع خورشید شد

«خوف فانی گشت عیان شد آن رجا» یعنی بود این عارف را قبل کشف عطا از سر قدر خوف و امید از خدا برای اینکه معلوم نبود او را آنچه بر او وارد شود پس خوف از فوت کمال بود و امید حصول الحال چون عرفان کامل شد و سر قضا مکشوف شد خوف از اصل فانی گشت زیراکه خوف اگر باشد پس بر فوت این مرتبه کشف است و یا بر فوت مرتبه فوق و یا بر فوت مراتب آخر و خوف بر ثانی نمی‌تواند شد که فوق این مرتبه دیگر مرتبه در کشف نیست و خوف بر اول هم

نمی‌تواند شد که این فوت نمی‌تواند شد و اما ثالث پس برای آنکه آنچه فائت است ممکن الحصول نیست او را به‌سبب فقدان استعداد پس خوف بر آن نباشد و کسی را خوف فوت عنقا نمی‌تواند شد و همچنین چون مکشوف شد سر قدر پس آنچه که قبل این کشف او را رجا بود الحال عیان و واجب الوقوع گردید و رجا رجا نماند که رجاء آن چیز می‌باشد که مظنون باشد و احتمال عدم وقوع داشته باشد و چون منکشف شد که رسیدن آن ضروری است پس رجا نماند و معنی بیت تالی آن که خوف طی و زائل شد و تمام امید هم رفت و او نور شد که هرچه شدنی است بر او روشن است و منکشف است و امید را دخل نیست که امید احتمال را می‌خواهد و تابع خورشید شد و خورشید کنایت از حق است یعنی در علم گرفتن تابع حق شد زیراکه از آن موطن که حق علم گرفت این عارف هم می‌گیرد از آن موطن و چنان‌که در حق، حق سبحانه تجویز امید نیست همچنین در حق این عارف تجویز امید نیست به‌سبب بودن علم این عارف و علم حق ماخوذ از موطن واحد و به آنچه که تقریر کرده شد مخالفت میان این بیت دو بیت سابق که متوهم می‌شد برخاست و مرتفع گردید و حاجت نماند به آنچه که ولی محمد تطبیق داده است بر آنکه مراد از خوف و رجا آنجا فوت کمال و رجا کمال و این هر دو از وی زائل شدند زیراکه شدنی و ناشدنی به او مکشوف شد و اینجا در این دو بیتین مراد خوف هجر و امید وصال و چون عارف شناخت ذات خود را عین ذات حق پس خوف هجر و فراق زائل شد زیراکه دانست که دوری نیست و نمی‌تواند شد در هیچ حال خواه معصیت باشد خواه طاعت خواه ذکر خواه حال غفلت پس وی را در همه حال امید وصال است و این شارح بدان است که چون منکشف شد عینیت وی با ذات حق پس امید کجا ماند که امید آن چیز می باشد که فائت باشد و وقوع آن قریب باشد.

و دیگر اینکه این شارح از هجر و وصل چه اراده کرده اگر مراد داشته بعد و قرب که در نفس الامر است پس این قرب به همه موجودات حاصل است و بعد امکان ندارد تا خوف آن باشد پس خوف بعد مر هیچ موجود را نیست تخصیصین تعارف وجهی ندارد و اگر بعد از عدم مشاهدهٔ حق و عینیت خود با حق سبحانه مراد داشته و از وصل مشاهده این پس قول وی که در وقت غفلت قرب است معنی ندارد و نیز او را خوف فوت مشاهده است که درگاه لاابالی است پس تقریر این شارح راست نیست و آنچه که این فقیر تقریر کرده همان صحیح است که بعد مشهود شدن سر قدر او و مشاهده عین ثابت خود با استعداد نه خوف باقی ماند و نه رجا چنان‌که دانستی خواه

خوف فوت کمال باشد و خواه خوف فوت هجر و فراق باشد و به هیچ وجه امید هیچ‌چیز نیست نه امید کمال و نه امید وصل زیراکه هر شدنی او را عیان است بالضرورت و هرچه ناشدنی است نیز عیان است که ممکن الحصول نیست.

ز امتحان شاه بود آگه ایاز   وز فریب شه نشد گمره ایاز
خلعت و ادرار از راهش نبرد   کرد او گوهر ز امر شاه خورد

در این دو بیت به طریق تمثیل اشاره به آن است که بر حکم حق مغرور نباید شد و خود را و عقل خود را حاکم بر اوامر الهیه نباید داشت تا از نیافتن عقل آن را رد کند چنان‌که امیران شاه محمود حکم عقل خودها مقدم داشتند بر امراء و شاه از حکم خود نگرفت و مسرور به نعمت ساخت.

چون شکست او گوهر خاص آن زمان   زان امیران خاست صد بانگ و فغان

اشاره است به طریق تمثیل چون از عارف اتباع آیات قرآنیه و احادیث و کشف اسرار آن اتفاق افتد متصدیان به‌طور عقل حکم به کفر می‌کنند و نمی‌دانند که این‌ها عقل خود را مؤمن‌اند نه به اختیار الله و این عارف عقل خود را یکسو نهاده ایمان به اخبار الله آورد و اسرار بر او منکشف شد.

قیمت گوهر نتیجه مهر و وُد   بر چنان خاطر چرا پوشیده شد

.....

تشنیع امیران ایاز را که چرا چنین گوهر را شکستی و جواب او

پشت سوی لعبت گلرنگ کن   عقل در رنگ‌آورنده دنگ کن

«گلرنگ» صورت جمیله که رنگ او رنگ گل باشد و رنگ حیران.

و حاصل آنکه لعبت با گلرنگ بگذارد و مقید به صورت مشو و عقل خود را در بخشندهٔ صورت که ذات حق است حیران ساز.

اندر آرد جو سبو بر سنگ زن   آتش اندر بُو و اندر رنگ زن

یعنی در جوی او عشق به او پیدا کن و یا مشاهده او خواه سبو یا تقیدات و تعینات بگذار و محبت آن قطع کن و یا آنکه این تعینات و تقیدات را فنا ساخته به ذات حق مطلق باقی باش.

قصد کردن شاه به قتل امیران و شفاعت کردن ایاز، غرض بیان نزول عذاب بر مجرمان در دنیا و عقبی و شفیع شدن مقرب درگاه به طریق تمثیل لهذا در این ابیات آنچه که خاصه مختصه عفو حق سبحانه منسوب ساخته

این خسان چه لایق صدر من‌اند　　　کز پی سنگ امر ما را بشکنند

این حال مجرمان است که او اوامر الله تعالی را برای حطام دنیا و تلذذات نفسانیه هتک می‌کنند./۱۱۹/

سجده‌ای کرد و گلوی خود گرفت　　　کای قبادی کز تو چرخ آرد شکست

«قباد» در اصل نام پدر نوشیروان بود وی را شاه قاهر نافذ الاحکام اطلاق می‌کنند اینجا مراد همین است.

ای کریمی که کرم‌های جهان　　　محو گردد پیش ایثارت نهان

صفت کرم بر وجه مذکور و عفو و مغفرت بر وجه مذکور نشاید مگر[1] الله را و چون مقصود بیان شفاعت مقرب الله است نزد الله تعالی مجرمان را به طریق تمثیل به شفاعت ایاز مجرمان شاه را راندن این صفات بر مخاطب شفیع صورت جواز کرد در استعارات تمثیلیه صفات را که هیئت مشبهه که مشتمل است بر آن راندن بر آن شخص که هیئت مشبهه بها مشتمل است بر او.

غیر عفو تو که را دارد سند　　　هرکه با امر تو بی‌باکی کند

.....

غفلت و گستاخی این مجرمان　　　از وفور عفو تست ای عفولان

ظاهر آن است که از این بیت مقوله مولوی است به لسان خود و به لسان ایاز و مراد از این مجرمان، مجرمان حق سبحانه‌اند و می‌تواند که داخل مقولهٔ ایاز باشد و از این «مجرمان» مراد امراء باشند و عفو او را وافر گفتن بر تأویل مذکور است در سابق.

و ابیات تالیه این بیت مقولهٔ مولوی است به لسان خود بی‌شبهه.

دائما غفلت ز گستاخی دهد　　　که برد تعظیم از دیده رمد

«رمد» جوش چشم.

غفلت و نسیان بد آموخته　　　ز آتش تعظیم گرد و سوخته

.....

هیبتش بیداری و فطنت دهد　　　سهو و نسیان از دلش بیرون جهد

ضمیر «شین» راجع است به سوی مجرم یعنی هیبت مجرم را فطنت و تذکر دهد پس تا که

---

۱. در اصل: مکر.

هیبت است گناه از او صادر نشود.

لا تُؤاخذ إنْ نَسِینا شد گواه که بود نسیان به وجهی هم گناه

یعنی دعا به عدم اخذ از نسیان اگر نسیان شود که مشتمل است بر آن این آیت «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسِینا» (بقره: ۲۸٦)، گواه است بر آنکه در نسیان به وجهی گناه است که این آیت دلیل است بر آنکه در نسیان هم به وجهی جنایت است زیراکه اگر در آن گناه و جنایت نبودی دعا به عدم مؤاخذه بر آن درست نشدی زیراکه سؤال به عدم مؤاخذه سؤال به عدم ایقاع مجال می‌شود بر این تقریر زیراکه مؤاخذه بر آنچه که گناه نیست محال است پس معلوم شد که در نسیان نیز به وجهی گناه است آن گناه عدم تثبت و احتیاط واجب بود پس ترک آن گناه شد لیکن الله تعالی این گناه را از امت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عفو فرموده است و شاهد است بر آن حدیث «ان الله تجاوز عن امتی الخطاء و النسیان مادام کرهوا علیه»[1]؛ به‌درستی که تجاوز کرد الله تعالی از امت من خطا را و نسیان را و آنچه که اکراه کرده شدند بر آن و بر افعال خاطی و ناسی و مکره اخذ نکنند و نیز باید دانست که نسیان آن زمان مشتمل بر جنایت باشد که آنجا واجب باشد و متروک باشد و اما جایی که احتیاط واجب نباشد و یا واجب باشد و متروک نشده باشد قدر واجب نسیان به وجهی جنایت نباشد لهذا از انبیاء و معصومین نیز نسیان واقع شده بود. آیت را دلالت نیست مگر بر آنکه در نسیان جنایت است فی‌الجمله به آنکه در همه افراد نسیان جنایت است.

همچو مستی کو جنایتها کند گوید او معذور بودم من ز خود

سکران مکلف است برای زجر اگر او خمر نوشیده قتل کند قصاص لازم آید و یا زنا کند حد لازم آید و این برای آن است که سکر او به اختیار خود حاصل کرده که به صدور گناه انجامش رسید پس در این صدور، او مختار است فی‌الجمله که اختیار را دخل هست در آن.

گر رسیدی مستیی بی‌جهد تو حفظ کردی ساقی جان عهد تو

در آن ابیات مقصود بیان حال مست حق است و تکلیف از سکر دید از حق و غیبت او از خود و فنا او در ذات حق ساقط می‌شود از مکلفات به‌سبب زوال عقل از سکران حق و غائب از غیر حق و فانی در ذات حق.

---

۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه: ج۳، ص٤٤٤.

پشت دارت بودی او و عذرخواه　　　　من غلام زلّت مستِ اله

خلاصه آنکه زلت‌های مستان حق در واقع زلت نیست که به سبب فقدان عقل تکلیف از آن‌ها ساقط است زیراکه شعور شرط تکلیف است.

عفوهای جمله عالم ذره‌ای　　　　عکس عفوت ای ز تو هر بهره‌ای

ظاهر آن است که این بیت با جمیع ابیات تالیه خطاب به حق سبحانه و کشف آنچه که مقصود بود بیان تمثیل از عفو حق به شفاعت مقرب و آنچه که بعض گفته که این مقوله ایاز است خطاب شاه صحیح نیست مگر به تأویل آنکه اوصاف مقصوده در ممتل آورده شده در ممتل به تا قرینه گردد بر بودن استعاره تمثیلیه.

جان‌شان بخش و ز خودشان هم مران　　　　کام شیرین از تواند ای کامران

یعنی این مجرمان نیز کام شیرین تواند که مظهر بعض اسماء تواند و سبب ظهور آن اسماء به بودن ایشان قابل و مورد آثار اسماء او اگر ما سبق مقوله ایاز باشد خطاب به شاه و این بیت نیز باشد پس معنی آن است که ایشان کام شیرین نمودند پیش تو از ناشکستن گوهر که خیرخواهی تو در این دانستند و در بعض نسخ واقع است که کام شیرین کن تویی ای کافران، و به هر دو تقدیر معنی آن واضح است.

رحم کن بر وی که او روی تو دید　　　　فرقت تلخ تو چون خواهد کشید

اگر خطاب به حق است پس روی دیدن کنایت از انتظار احسان وی است ورنه مجرمان کجا روی او دیده بودند و اراده عفو زلت بعید است و معنی مصراع ثانی آنکه چون مجرمان منتظر احسان‌اند و انتظار رؤیت موعود در حشراند پس فرقت تلخ چگونه خواهند کشید.

صد هزاران مرگ تلخ شصت تو　　　　نیست مانند فراق روی تو

ظاهر آن است که «شصت» در مصراع اول به معنی عدد معروف است و به «سین» است نه به «صاد» که «صاد» در لغت فارسیه نیست و کتابت آن از چند مدت متعارف به صاد گشته و «شصت» در مصراع ثانی به معنی حلقه زلف به معنی آنکه ثمر مرگ که تلخ شصت درجه که از جانب تو رسیده است بهتر است و نیست مانند فراق ماتم زلف تو که کنایت از صفات است و به تلخی فراق او که ذات است چه رسد پس مرگ تلخ شصت مرکب موصوف با صفت مضاف است سوی تو چنان‌که گویند مسکین تو از من پس بر شصت کسره اضافه است چنان‌که در مصراع ثانی

بر لفظ شصت کسره اضافه است و اعتراض ولی محمد آنکه بر این تقریر شصت موقوف باید خواند و در مصراع ثانی مضاف و مکسور پس در وزن خلل می‌افتد ساقط است و می‌تواند که در مصراع اول به معنی شص باشد و آن آهنی که به آن ماهی می‌گیرند و احتمال دارد که آن شصت مراد باشد که تیراندازان در انگشت دارند و آنچه که در بعض نسخ متداوله کنایت آن به صاد است ابا دارد از این هر دو معنی لا ضیر و خطاب.

تفسیر گفتن ساحران فرعون را در وقت سیاست یعنی در وقت سیاست و وعید کردن به بریدن دست و پا و مصلوب ساختن که «لا ضَيرَ إِنَّا إِلى رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۵۰)؛ نیست باک ما را از آنکه تو ابعاد می‌کنی برای اینکه ما سوی رب خود رجوع کننده و نزد رب خواهم بود و اگر این دست و پا و حیات دنیاویه رفت، رفت.

نعرهٔ لا ضیر بشنید آسمان　　　چرخ گویی شد پی آن صولجان

«صولجان» چوگان را گویند و معنی آنکه از ولوله چرخ بی‌اختیار شد.

داد ما را فضل حق فرعونیی　　　نی چنین فرعونیی بی‌عونیی

مراد از «فرعون» پادشاهی است و در مصراع ثانی نفی شاهی دنیاویه است که هم زوال دارد و خالی از رنج نیست و شاهی که ایشان را حاصل است ابدی است و شائبه رنج را در آن دخل نیست.

تو اَنا ربّ همی‌گویی به عام　　　غافل از ماهیت این هر دو نام

انا الرب گفتن بر دو وجه است؛ یکی صحیح که مشارالیه به انا ذات رب باشد و او را صفت ربوبیت ثابت کند و یا حکم کند به بودن ذات عین آنچه که معتبر است به این اسم دیگر وجه فاسد است که مشارالیه به انا ابن بشر متعین را بسازد و رب را بر آن محمول نماید و این خلاف واقع است و حاصل بیت آنکه قول فرعون «انا ربکم الاعلی» بر وجه فاسد بود و بعض این را مؤید می‌سازند به اینکه کم را باقی داشته و خود را اعلی گفته و دیگران را اسفل و پس او نمی‌دانست که معنی انا که رب می‌تواند شد این متعین نیست بلکه بعد فنای این متعین آنچه که ذات مطلق باقی است خود را به «انا» تعبیر می‌کند بر لسان عبد خود و رب قاهر است او را ترس نبود و از این هر دو دقیقه فرعون غافل است و به شرح در ابیات تالیه می‌فرمایند و تو سابق دانستی آنچه مرضی شیخ اکبر قدوهٔ محققان است که این قول فرعون به طریق حکایت بود و از رب چنان‌که قول مصلی سمع الله لمن حمده و تفصیل آن سابق گذشت فتذکر./۱۲۰/

آن انایی بر تو ای سگ شوم بود　　　　در حق ما دولت محتوم بود

و این به‌سبب آنکه او از بشریت فانی کشته و در حق ساحران که فانی شده بود بشریت ایشان دولتی بود که ختم حق بر آن است تا از شومان و نااهلان مصون باشند.

هین مکن تعجیل اول نیست شَو　　　　چون غروب آری برآ از شرق ضَو

احتمال است که از اینجا مقوله مولوی باشد بر لسان خود پند به آنکه تعجیل در «انا الرب» گفتن نباید کرد بلکه اول نیست و فانی باید شد بعد از آن این کلمه بر زبان باید راند تا انا اشاره به سوی ذات حق باشد و این نطق حق باشد و لسان عبد که حاکی کلام حق باشد و احتمال است که داخل در مقوله ساحران باشد که ساحران به فرعون می‌گویند که اول خود را فنا کن بعد از آن این کلمه بگو تا شوم و کفر نباشد.

آن اَنائی در ازل دلتنگ شد[1]　　　　زین انا جان بیخود دل دنگ شد

یعنی آن «انا الرب» که پیش از فنای بشریت گفته‌اند از ازل دلتنگ بود یعنی باطل و نامحمود بود همان دلتنگی و نامحمودی به ظهور آمد و از این انا که بعد از فنا بشریت بر زبان عارف می‌رود جان بیخود و دل دنگ در ازل بود پس بهمان و تیره تا ابد خواهد ماند. و محمدرضا گفته که شد در مصراع اول به معنی رفت است و حاصل برآورده این شخص را که فانی گشته آن انا فرعونی در ازل برطرف شد که اگر در ازل بودی باقی ماند.

اندر این بحث از خِرَد ره دین بُدی　　　　فخر رازی رازدان دین بُدی

امام فخر الدین رازی رحمة الله تعالی در علوم عقلیه کلامیه کمالی داشت تا اینکه متکلمان دیگر او را به امام لقب ساختند او اگرچه دین می‌داشت و رجل صالح بود لیکن مطالب دینیه را از دلایل عقلیه اثبات می‌کرد و کشف اسرار نداشت و عقل و دلائل انظار عقلیه قاصر است از درک اسرار و نه القاء سمع می‌کرد سوی وحی انبیاء(ع) به وجهی که عقل را در آن دخل ندهد و قرآن و حدیث را تاویل می‌کرد به آنکه انظار حکم می‌کرد تا اینکه اکثر آیات تشبیه را تاویل کرده سوی تنزیه مجرد ارجاع کرد چنان‌که تفسیر کبیر شاهد است به آن و علم او که حاصل بود اگر چه ماخوذ از کتاب و سنت بود لیکن برطبق حکم انظار فکریه او بود و مقصود بر تنزیه مجرد.

---

۱. در اصل: بود.

و در مثل این شیخ اکبر قدوهٔ محققان می‌فرماید که مؤمن به کتاب و سنت برطبق تاویل او مؤمن به تاویل خود است نه به اخبار الله و رسول و تابع انظار فکریه عقل از آن اسرار دینیه که عقل قاصر است از ادراک آن پس ایشان رازدار دین نیند.

پس مولوی می‌فرمایند که اگر عقل ره‌بین بود امام فخر الدین رازی رازدار دین می‌بود و علم او محیط به اسرار دینیه می‌بود که او عقل کامل می‌داشت و نظر فکری به کمال می‌داشت و مولوی نفی دینداری او و صلاح و اتقاء او نفرمود بلکه نفی رازداری و علم به اسرار دینیه فرمود و رازدار دین نیستند مگر عارفان اصحاب کشف و محدثان و مجتهدان که اتباع به وجه کمال به کتاب و سنت می‌داشتند و از تاویل به نظر فکری احتراز کلی می‌داشتند و اسرار کتاب و سنت را محیط اند مخصوص مجتهد که حشر ایشان در صف رسل خواهد بود چنان‌که شیخ اکبر قدوهٔ محققان نص فرمودند و مقلد ایشان بی‌خطر است.

ای ایاز گشته فانی ز اقتراب   همچو اختر در شعاع آفتاب

مقصود بیان و افاده آنکه الله تعالی شفیع مقرب را مختار گرداند در عفو به طریق تمثیل و استعارت تمثیلیه و بعض اوصاف که کوهیت مشبه است در ممثل به مذکور می‌شود و بیت تالی، تالی از این قبیل است.

مجرم دانستن ایاز در این شفاعتگری خود را و عذر این جرم خواستن و در آن عذرخواهی خود را مجرم داشتن و این شکستگی از معرفت عظمت شاه خیزد و از شناخت او که الی قوله «و انا اعلمکم و أخشاکم بالله»

مورد این حدیث این است که جماعتی گفتند که مایان مثل آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیستیم و هیئت وی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نداریم که الله تعالی عفو کرده است او را ما تقدم و ما تاخر و ما آلوده هستیم پس ما را جهد در عبادت باید یکی گفت که من به شب خواب نخواهم کرد اصلا و در نماز گذرانم دیگری گفت که من صائم تمام دهر باشم و ثالث گفت که من نکاح نخواهم کرد پس رسید این قول آن سرور را صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، آن سرور در غضب آمد و فرمود که من خواب هم می‌کنم و نماز هم می‌گزارم و افطار می‌کنم و صائم نیز می‌شوم و نکاح سنت من است کسی که از سنت من میلان کند او از ما نیست و در روایت دیگر واقع است که خطبه خواند و در

خطبه فرموده «ما بال اقوام یتنزهون عن شیء اصنعه فو الله انی لا اعلمهم بالله و اشدهم خشیة»[1]؛ چیست شأن جماعتی که منزه می‌شوند از چیزی که می‌کنم آن را به قسم الله که به درستی که من هر آئینه اعلم بالله هستم و اشد هم از روی خشیت. و این حدیث صحیح است.

قال الله تعالی «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)؛ نمی‌ترسد الله را مگر علماء از عباد او. و از این لازم آمد که مقتضی خشیت علم باالله است و هرکه را عمل اکمل است خشیت نیز اکمل شود پس آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چون‌که اکمل در علم بود او با خشیت نیز اکمل بود.

و این حدیث و این آیه آوردن دلیل اتم است بر آنکه مقصود بیان شفاعت مقرب است مجرمان را نزد الله بلکه خصوص شفاعت آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به طریق تمثیل و استعارۀ این هیئت ترکیبیه را که شفاعت ایاز پیش شاه امیران را مرتبه شفاعت مقرب را نزد الله مر مجرمان را و در این داستان آنچه مذکور است کلام مقرب شفیع است پیش الله تعالی وقت اختیار دادن الله تعالی آن شفیع را در آنجا مجرمان.

من کی آرم رحم خِلم‌آلود را   ره نمایم حلم علم‌اندود را

«خلم» به «خای» معجمه است به معنی غضب است و در مصراع ثانی به «حاء» مهمله.

و حاصل آنکه رحم من غضب‌آلوده است رحم خالص نیست پس کی آرم و چگونه آن را استعمال کنم که این رحم به کار مجرمان نمی‌تواند آمد و چگونه ره نمایم آن را که سراسر علم است و حلم است یعنی پیش این ذات رحم خود آوردن ره نمودن است آن ذات را سوی رحم.

و مصراع ثانی خبر بعد خبر است مر لفظ «من» را که مبتدا است و داخل در تحت «کی» است.

و در این بیت اشاره است که ممکن را رحم خالص نیست بلکه مشوب به غضب است که مقید است پس تعلق آن مقید باشد و سابق منقول گشته از فتوحات که ابلیس جناب سهل تستری را قدّس سرّه گفت که الله می‌فرماید و رحمتی وسعت کل شیء و رحمت من واسع است هر شیء و من نیز در شیء داخلم پس من نیز امید تعلق رحمت دارم جناب سهل جواب داد که ای ملعون که این رحمت مر متقیان راست پس ابلیس گفت: «التقیید صفتک لا صفته تعالی»؛ تقید صفت توست نه صفت او تعالی رحمت او تعالی مطلق است و هر شیء را مطلق شود و تفصیل و تحقیق آن گذشت.

و در بعض نسخ واقع شده که «من آرم رحم ظلم‌آلود را»، در این نسخه بیت ثانی خبر اوست و حاصل

---

۱. بخاری، محمد بن مسلم، صحیح بخاری: ج۹، ص۲۵۱.

آنکه من که چنین کار کنم که رحم خود آرم و راه نمایم تو را سوی آن رحم لائق زدن سیلی‌های کثیره‌ام.

آنچه معلوم تو نبود چیست آن   و آنچه یادت نیست کو اندر جهان

ای تو پاک از جهل و علمت پاک از آن   که فراموشی کند وی را نهان

خلاصه بیتین آنکه تو را علم هر چیز است و حکمت چیزی نهان نیست و تو می‌دانی که مجرمان لایق کرم‌اند و به لسان استعداد طلب مغفرت جرم دارند.

ز آنکه از نقشم چو بیرون برده‌ای   آن شفاعت هم تو خود را کرده‌ای

خلاصه این تعلیل است لا بد به کرم به استماع شفاعت و آنکه من فانیم و این گفتهٔ من گفتهٔ تو است پس این شفاعت هم از تو است و شفاعت خود البته سزاوار قبول است بلکه واجب القبول است.

تا زنم من لاف کآن شاه جهان   بهر بنده عفو کرد از مجرمان

درد بودم سربه‌سر من خودپسند   کرد شاهم داروی هر دردمند

دوزخی بودم پُر از شور و شری   کرد دست فضل اویم کوثری

از این ابیات مفهوم می‌شود که به شفاعت فضیلت است و فخر است شافع را بر دیگران و شاهد است بر آن حدیث «انا سید ولد آدم اول من یفتح باب شفاعة الشافعین و لا فخر»[1]؛ من سید اولاد آدم هستم به روز قیامت، اول آن کسان هستم که باب شفاعت شافعان را گشایند و نیست در این مقصود تفاخر نیست؛ بلکه بیان فضیلت واقعیه است و در حدیث واقع شده است که آن سرور صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود که الهام کرده شوم و بدانم آن اسماء را که کسی از سابقان و لاحقان بر آن اطلاع ندارد پس ساجد شوم و حمد کنم به آن اسماء پس شفاعت حجاب گردد. شیخ اکبر قدوهٔ محققان رضی الله عنه فرمود که فضل و سیادت که در شفاعت است به جهت علم به آن اسماء است که دیگری را نیست.

هرکه را سوزید دوزخ در قَوَد   من برویانم دگربار از جسد

در این اشارت به آن است که سوزانیدن در دوزخ از جمله قود و اقامت حدود است پس به این سوزانیدن مقصود تطهیر است و آخر مال سوی رحمت است چنان که مذکور شده به مرات کثیره و در این بیت مع ابیات تالیه و اشاره است به این حدیث «اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج٤، ص۱۷۸۲. با اختلاف در متن.

النار فیقول الله تعالی اخرجوا من کان فی قلبه مثقال حبة من خردل من ایمان»[1]؛ وقتی که داخل شوند اهل جنت در جنت و اهل نار در نار پس بگوید الله تعالی بیرون آرید از دوزخ کسی را که در دل وی به‌قدر یک حبه از خردل از ایمان است یعنی از خیر «فیخرجون و یخرجون قد امتحشوا او عادوا حمما»؛ پس خارج کرده شوند پس خارج شوند درحالی‌که سوخته شدند و شدند مثل آن کشت «یلقون فی نهر الحیاة فینبتون کما ینبت الحبة فی حمیل السیر ألم تر انها تخرج صفراء ملتویة»؛ انداخته شوند در نهر حیات پس نبات یابند چنان‌که نبات باید تخم در کف سیل آیا نمی‌بینند آن حب را خارج می‌شود زرد ملتوی./۱۲۱/

همچو مرحم بر سر زخم عفن ینبت لحماً جدیداً خالصاً

روياند گوشت جديد خالص از عفونت.

چون خَلَقتُ اَلخَلقَ کی یربَح عَلَی لطف تو فرمود ای قیوم حی

لا لِأَن أَربَح عَلَیهِم جود تست که شود زو جمله ناقصها درست

عفو کن زین بندگان تن‌پرست عفو از دریای عفو اولی‌تر است

خلاصه آنکه چون تو فرمودی «خلقت الخلق کی تربحوا علی لأن اربح علیهم»، پس عفو کن بر این مجرمان که مخلوق توأند تا ربح موعود یابند و حاصل آنکه این حدیث وعده مغفرت است پس مقرب شفیع انجاز این وعده می‌خواهد.

تا که از تن تار وُصلت بگسلند پیش تو آیند کز تو مُقبلند

.....

پرزنان ایمن ز رَجع سرنگون در هوا که إِنّا إِلَیهِ راجِعُونَ

بانگ می‌آید تعالوا زان کرم بعد از آن رجعت نماند درد و غم

.....

زیر سایه این در ختم مست ناز هین بیندازید پاها را دراز

.....

این گروه مجرمان هم ای مجید جمله سرهاشان به دیواری رسید

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱، ص۲۷.

بر خطا و جرم خود واقف شدند　　　　گرچه ماتِ کعبتَین شه شدند

«کعبتین» آلت بازی نرد و «مات شدن از کعبتین شه» کنایه است از تمامیت حجت بر ایشان در اخذ در عذاب پس این اعتراف قصور است در صدور ذنب و اعتراف است به قابلیت عذاب به بودن عذاب ظلم و مع هذا طلب عفو است که عفو از قابل عذاب کرم است و رحمت خالصه است.

و شیخ افضل کنایه داشته از آنکه این‌ها در ارتکاب جرم مسخر تقدیر بودند و این نوع بعد دارد که این موهم می‌شود به عذر به تقدیر و این عذر نه فی نفسه صحیح است و نه مناسب حال شفیع است که وقت شفاعت این عذر به میان آرد.

راه ده آلودگان را العجل　　　　در فرات عفو و عین مُغتَسَل

یعنی چنان‌که ایوب علیه‌السلام را «عین مغتسل» دادی که از آن رنج وی علیه‌السلام زائل شد همچنین این مجرمان را نیز «عین مغتسل» ده و شاید مراد از آن نهر، آب حیات باشد.

اندر آن صفها از اندازه برون　　　　غرقگان نور نحن اَلصَّافُّونَ

.....

چون سخن در وصف این حالت رسید　　　　هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

یعنی اسرار شفاعت و عفو و آن اسرار که مندرج‌اند در آن مبین شدند حالتی غریب عارض شد که او سوی حق کشید.

گر حجاب استت برون رو ز احتجاب　　　　تا ببینی پادشاهی عجاب

.....

چون‌که مستم کرده‌ای حدّم مزن　　　　شرع مستان را نیارد حد زدن

حکم شرعی فقهی است که مست را حد شرب نباید زد تا که مستی او را عارض است بلکه حبس باید کرد تا آنکه به هوش آید و مستی زائل شود آن زمان حد باید زد.

هرکه از جام تو خورد ای ذو المِنَن　　　　تا اَبد رَست از هش و از حد زدن

مصراع اول بیت تالی حال است از این و مربوط است به آن و لفظ «فنا» [در بیت بعد] مضاف است سوی «سکرهم».

و حاصل آنکه هرکه جام عشق تو خورد ای ذو المنن او تا ابد خلاص گردید از بازآمدن سوی هوش درحالی‌که که آن‌ها خالد و مؤبد است در فنا سکر خود و کسی که فانی گشت در تو باز قائم

نمی‌تواند شد از فنا که الفانی لا ترد او را که بقاء بعد الفناء عارض شود مزیل فنا نیست بلکه با فناء این بقاست.

خالدین فی فَناء سُکرُهُم مَن تَفانی فی هَواکم لَم یقُم

/۱۲۲/.....

منکسرتر خود نباشم از عدم کز دهانش آمدستند این اُمَم

.....

آب حیوان قبلهٔ جان دوستان ز آب باشد سبز و خندان بوستان

«جان دوستان» لفظ مرکب است به معنی دوستدارنده جان.

یعنی آب حیوان نزد دوستدارنده زندگانی معظم و مطلوب است و این عاشقان مرگ‌آشامند حیات نمی‌خواهند و نمی‌خواهند مگر موت و فنا در حق.

عقل لرزان از اجل دان عشق شوخ سنگ کی ترسد ز باران چون کلوخ

.....

از صِحاف مثنوی این پنجم است در بُروج چرخ جان چون انجم است

یعنی از صحیفه‌های مثنوی این صحیفه پنجم است و در بروج چرخ قلب همچو ستاره‌هاست که از آن راه یابند سوی حق سبحانه.

ره نیابد از ستاره هر حواس غیر کشتیبان استاره‌شناس

یعنی هر حواس از این ستاره‌های راه نمی‌یابد مگر آنکه باشد تا از آن راه یابد و خلاصه آنکه کسی که فهم سلیم مؤید به تأیید الهی دارد از مثنوی راه شناسد.

آشنای گیر شبها تا به روز با چنین استاره‌های دیو سوز

.....

اختر از با دیو همچون عقرب است مشتری را او ولیّ الأقرب است

چون سابق مذکور شد که این مثنوی مثل انجم است و هر حسن غیر ستاره‌شناس به مقصود نمی‌رسد و بعض قانع بر ظاهره‌اند و بعضی به معرفت تاثیر آن را بهره‌مند است و آن نحوست و سعادت است و نحوست به نسبت می‌باشد پس می‌فرمایند که اختر از اگرچه با دیو همچون عقرب نیش زن است لیکن خریدار را دوست و عقرب است.

قوس اگر از تیر دوزد دلو را　　　دلو پُرآب است زرع و میو را

«تیر» عطارد را گویند و «قوس» نیز دوزی می‌کند «دلو را» دلو پرآب است برای میوه و زراعت را. و خلاصه آنکه اگرچه قوس از بروج خزان است و خزان و برگریزی از قوس است لیکن برج دلو ایام بهار است.

حوت گر چه کشتی وی بشکند　　　دوست را چون ثور کشتی می‌کند

حاصل آنکه حوت اگرچه سر ما را می‌شکند اما برای دوست مانند ثور است در دادن زراعت و اشکوفه.

شمس اگر شب را بدرّد چون اسد　　　لعل را زو خلعت اطلس رسد

گویند که خانه شمس اسد است و این مناسبت ظاهره است میان شمس و اسد.

صورت خرچنگ اگر چه کجرو است　　　هیئت میزان از او بیرون‌تر است

«خرچنگ» حیوان آبی است که در عربی آن را سرطان گویند و نام برج مخصوص است همچو سرطان به جهت آنکه شکل آن حیوان است.

و حاصل آنکه صورت برج اگرچه به ظاهر کجرو است که از معدل النهار دورافتاده است لیکن نفس میزان عین راستی است که راستی از او حاصل است که به صورت پلهٔ میزان نموده می‌شود.

گرچه در تأثیر نحس آمد زحل　　　وقت فکرت آید از وی در عمل

گویند هرکه در طالع او زحل واقع شود فکر او دقیق می‌باشد و بنابراین می‌فرمایند اگرچه زحل را نحس می‌گویند لیکن مؤید دقت فکر است.

مهر و ماه از دو کف برهم زند　　　زهره نبود زهره را تا دم زند

«دو کف زدن» کنایت از شادی است.

نسر طائر را بریزد پر ز شرم　　　وز طمع تنین شود چون موم نرم

«نسر» طائر، عبارت از چند ستاره است که به شکل نسر است و دو دائره بر ممثل متقاطع می‌شوند پس ما بین دو متقارب تنین است و تنین نوع مار است.

درگذر زین رمزها بی‌گاه شد　　　کهکشان از سنبله پرکاه شد

«کهکشان» ستاره‌ها صغار مجتمعه مثل راه در آن کواکب مثل دانه‌ها هستند.

آفتاب از کوه سرزد اتقوا　　　لیک تلخ آمد ترا این گفتگو

تو عدوی و ز عدو شهد و لبن　　　بی‌تکلّف زهر گردد در بدن

هر وجودی کز عدم بنمود سر	بر یکی زهر است و بر دیگر شکر

این چند ابیات مربوط است به سابق.

زان نشد فاروق را زهری گزند	که بُد از تریاق فاروقیش قند

هین بجو تریاق فاروق ای غلام	تا شوی فاروق دوران و السلام

«فاروق» لقب جناب امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه است که او فاروق بود میان حق و باطل و طریقه قویمه او را به تریاق تعبیر فرمودند در مصراع ثانی و بیت تالی که طریقهٔ او را(رض) واقع شر شیطان است و در حدیث صحیح مسلم و دیگر ائمه واقع است که «ما سلک الشیطان فجا الا سلک غیر فجک»[1]؛ نرفته است شیطان هیچ راهی را مگر آنکه رود در غیر راه تو ای عمر. و شیخ اکبر قدوهٔ محققان فرمود که این حدیث نص است بر معصوم بودن او که شیطان را راه نیست در طریق وی(رض).

و حاصل بیت آن است که امیرالمؤمنین عمر رضی الله عنه را زهر مارهای دین اثر نمی‌کرد برای اینکه او طریقهٔ قویمه داشت که تریاق در حق آن زهر و کسی که تریاق دارد زهر او را نرسد و در بیت تالی امر می‌فرمایند که این تریاق امیرالمؤمنین عمر (رض) تلاش کرده بگیر یعنی طریقهٔ او اختیار کن تا تو فاروق دوران خود شوی و شیطان از تو فرار کند و در بعض شروح مذکور است که در این تلمیح است به آنکه در بعض کتب الفاظ الادویه مذکور است که بعض سلاطین هدیه اسپ تازی و باز سفید و زهر که برای قتل اعداء به کار آید فرستاد امیرالمؤمنین اسپ را واپس فرستاد و باز را از بند آزاد کرد و زهر را نوشید و فرمود که عدو کلان نفس است و زهر بود تاثیر نکرد و آن ایلچی این کرامت دید و رفت.

(تمّت و عمّت)

۱. ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، السنة: ج۱، ص۵۳۸.